

الجمهورية العراقية
وزارة الأوقاف والشؤون الدينية
قسم الدراسات والبحوث الإسلامية
أحياء التراث الإسلامي

٤٤

الحديث في الحكمة

تأليف

سعد بن منصور بن كونه

(المتوفى عام ٦٨٣ هـ)

دراسة وتحقيق

جميل فرعي الكبيسي

الكتاب الرابع والأربعون

مطبعة جامعة بغداد

١٤٠٣ هـ - ١٩٨٢ م

بسم الله 'الرحمن الرحيم

﴿ ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيء لنا من أمرنا رشدا ﴾

صدق الله العظيم

الاهـداء

الى قرة عيني
وفلذات كبدي
الى زوجي المصون
وأولادي الاعزاء
وفاء بوفاء
وتوجيها نحو الخير والنماء

شكر وتقدير

أتقدم بالشكر والتقدير، الى من تعهد بالرعاية والانماء
كلا من الباحث والبحث ، وبذل الجهد والوقت بسـخاء - وكان
وما زال نعم الاب والاستاذ . . .
الى أستاذي الكبير الاستاذ الدكتور محمد كمال جعفر .

الباحث

رقم الايداع في المكتبة الوطنية ببغداد ٦٣١ لسنة ١٩٨٤

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الدارس

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد الخلق ، محمد ، وعلى جميع الانبياء والمرسلين . وبعد :

فانه ليسعدني ان اتقدم بهذه الدراسة ، وبهذا التحقيق ، لواحد من عيون المؤلفات الفلسفية التي كتبت في القرن السابع الهجري ، وهو كتاب « الجديد في الحكمة » لاحد اعلام الفلسفة وهو سعد بن منصور بن كمونة .

ويعتبر هذا الكتاب من اهم الكتب،التي تعرضت لمناقشة المسائل الفلسفية الهامة في المحيط الاسلامي بعد المؤلفات التي جاد بها كل من الفارابي وابن سينا، وذلك بعد ان ترجمت الكتب اليونانية وغيرها ، وبعد ان اختلط المسلمون بغيرهم من الاجناس واصحاب المذاهب الاخرى .

كما يمتاز مؤلف هذا الكتاب بالتدقيق ، مما يجعل هذا الكتاب نموذجاً للفكر الفلسفي المرموق لفظاً ومعنى،وتحرى الضبط وسلامة العبارة،ووضوحها وحسن التقسيم وتسلسل البرهان .

اما دورنا هنا ، فيتضح في هذه الدراسة بالتنقيب حول تاريخ ابن كمونة فيما يتعلق بتاريخ ميلاده ووفاته ، والبيئة التي نشأ بها،وصلاته ببعض الامراء، واهم صفاته ، على الرغم من ندرة المصادر في هذا المجال فندرة شديدة ، تحسد بلا شك من حرية الباحث وتغل يده .

وتحدثنا عن هذا الفيلسوف مؤلفا ، فذكرناه مانسبت اليه بعض المصادر والشروح من مؤلفات ، سوى هذا الكتاب « الجديد في الحكمة »،واوضحنا مدى الاطلاع الغزير الذي اتسم به الرجل .

وانتقال الحديث بعد هذا ، الى مدى صحة نسبة هذا الكتاب لابن كمونة او عدم صحة نسبته . فاثبتنا من خمسة مصادر ان الكتاب صحيح النسبة الى مؤلفه هذا . وكانت هذه الخطوة مشجعا كبيرا لنا على الاستمرار في الدراسة والتحقيق .

وقد وصفنا النسخة الام بناء على مقومات موضوعية وعلمية ، وراعينا في كل ذلك تطبيق المنهج الدقيق في التحقيق مما يكفل سلامة النص بالقدر الذي تحتمله طاقة الباحث . واخترنا نسخة كويرلي ، ورمزنا لها بحرف (ك) . وجعلناها هي الاصل ، حيث كتبت بعد وفاة المؤلف بسنوات قليلة . والنسخة الثانية هي نسخة « احمد الثالث » ، ورمزنا لها بحرف (١) .

ومن لوازم التحقيق لهذا المخطوط ، الحديث عن منهج التحقيق نفسه ، من حيث الحذف والاثبات والتقسيم والتعليق والاملاء والترقيم وتصحيح الاختلاء

وتشير الدراسة الى الهدف من تأليف كتاب « الجديد في الحكمة » ، وهو ان الايمان بالله تعالى واليوم الآخر ، وعمل الصالحات ، هو غاية الدماء الانساني وبه فوز المرء بالسعادة الابدية . ولا يتم تحصيل هذا الايمان والعمل الصالح ، الا بعلم الحكمة ، الذي حاول هذا الكتاب ، الحديث عن اصوله وقواعده .

وكان لابد لنا قبل مناقشة اهم قضايا الكتاب ، ان نمهد بشيء عن ميزان الفكر او آلة الفكر ، وهي المنطق فقد ارتضى المؤلف ان يكون ميزان تفكيره هنا ، مؤسسا على قواعد المنطق ، كما كان شائعا لدى الباحثين في زمانه . ولهذا عرضنا بايجاز لماهية المنطق ، وثمراته التي يحصل عليها كل دارس له . كما عرضنا لحقيقة اكتساب المعلومات التصورية والتصديقية ، وما يتبع التصديق من ذكر القضايا بانواعها ولوازمها . كذلك تعرضنا لموضوع القياس ولتوابع الاقيسة ولواحقها ، ولما يسمى بالصنائع الخمس .

وبعد هذا التمهيد قسمنا الفكر الفلسفي لدى هذا المؤلف في كتابه « الجديد في الحكمة » ثلاثة اقسام : ماوراء الطبيعة ، والطبيعة ، والانسان .

وقد تناولنا في القسم الاول وهو «ماوراء الطبيعة» الحديث عن اثبات واجب الوجود ، وكيف ان واجب الوجود واحد . ثم تحدثنا عن تنزيه واجب الوجود ، وعن اهم صفاته ، وعن استحالة الكثرة له بسبب الصفات . وكذلك عرضنا لافعال الواجب ، ولعنايته بالكون . ثم عرجنا بالحديث على ماذهب اليه هذا

الفيلسوف من ان العقول مصدر وجود النفوس كلها، وعن اخراج العقل للنفوس من القوة الى الفعل ، وعن اسناد ما لا يتناهى من الحركات والحوادث الى العقل ، وكيف كان العقل مصدرا للأجسام ، والتشبيه بالعقل الذي هو غاية الحركات السماوية . كما اقتضى الامر هنا مناقشة وجوب حياة العقل وإدراكه لذاته ولغيره ، وكثرة العقول ، وإثبات العقول السماوية .

وفي القسم الثاني وهو « الطبيعة » تناولنا بالدراسة فكرة افجود والعدم، ومسألة الالهية ، والوحدة والكثرة ، والوجوب والامكان والامتناع ، والقدم والحديث ، وفكرة العلة والمعلول ، والجوهر والعرض . كما تشعب الحديث هنا عن ذكر المقادير والاعداد ، والزمان ، وما كان من الكيفيات كمال جوهر للزمان ، وكذا الكيفيات المحسوسة والكيفيات غير المحسوسة ، وكذلك تناولت الدراسة الكلام على الاضافة والحركة ، ومقومات الجسم الطبيعي ، واحوال العناصر منفردة او مترتبة مع غيرها، والكائنات الحادثة من العناصر بغير تركيب، وما يتكون بسبب تركيب العناصر ، ثم ختمنا الدراسة في هذا القسم بإثبات المحدد للجهات ، وبالأفلاك والكواكب .

اما القسم الثالث والآخر ، فقد تحدثنا فيه عن « الانسان » . وأول ما عرضنا له هنا ، هو ذكر اثبات وجود النفس لانه أساس لما بعده . ثم عرضنا للحديث عن القوى النباتية للنفس المشتركة بين كل من الانسان والحيوان والنبات وتشعب الحديث بعد هذا الى قوى الحس والحركة الإرادية الصادرة عن نفس الانسان ، وكذا عن القوى الخاصة بالإنسان ، وايضا عن علاقة الانسان بالقيس، وعن المعجزة والنبوة . وختمنا هذا القسم الآخر بالحديث عن ابدية النفس بعد فناء الجسم ، وهي مشكلة تعرض لها كثير من الفلاسفة .

اما كتاب « الجليليد في الحكمة » الذي عرضنا له هنا بالدراسة والتحقيق ، فقد سار على تقسيم آخر غير الذي سرنا عليه في الجانب الدراسي .

فقد بدأ المؤلف بمقدمة أوضح فيها الهدف من تأليفه لهذا الكتاب ، ومدى حاجة الناس الى مثل هذا المؤلف ، ان راموا تحصيل السعادة الابدية بواسطة الإيمان المؤسس على الحكمة .

ثم يقسم المؤلف الكتاب الى سبعة ابواب ، في كل باب سبعة فصول ، اى ان مجموع الفصول تسعة واربعون فصلا . وكل منها يعتبر مقدمة وتمهيدا لما يليه ، في بناء متماسك قوى .

وقد بدا المؤلف بالباب الاول « آلة النظر المسماة بالمنطق » وهو بمثابة المنهج الذي يركز عليه الفكر الفلسفي لديه . وورد في الفصل الاول من هذا الكتاب الحديث عن ماهية المنطق ومنفعته . وفي الفصل الثاني تحدث عن الطريقة التي تكتسب بها التصورات . وفي الثالث تناول القضايا واقسامها . وفي الرابع تحدث عن لوازم كل قضية منطقية . وفي الخامس بحث موضوع القياس البسيط . وفي السادس تكلم على لواحق الاقيسة وتوابعها . وفي السابع تكلم على السنائع الخمس ، وهي البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة .

وانتقل المؤلف في الباب الثاني الى ذكر بعض المصطلحات العامة في الفلسفة ، لتكون بمثابة التعريف لما سوف يستخدمه من الفاظ بعد . ومن هنا سمي الباب الثاني « الامور العامة للمفاهيم كلها » . وتناول في الفصل الاول الحديث عن الوجود والعدم واحكامها واقسامها ، وفي الفصل الثاني تحدث عن الماهية وشخصها وماتنقسم اليه . وفي الثالث تناول الوحدة والكثرة ولواحقها . وفي الرابع تكلم على الوجوب والامكان والامتناع ومتعلقات كل منها . وفي الخامس تحدث عن مفهوم كل من التقدم والحدوث . وفي السادس بحث مفهوم العلة والمعلول . وفي السابع ختم الحديث بذكر الفرق بين معنى الجوهر ومعنى العرض .

وفي الباب الثالث ابتدا بشرح لبعض ما اجمله في الباب السابق ، حيث دار الحديث حول « اقسام الاعراض الوجودية والاعتبارية » . وقد بحث في الفصل الاول مسألة المقادير والاعداد التي يعمها جميعها كونها كمية ضارة . وتناول في الفصل الثاني الزمان باعتباره كمية غير قارة . وفي الثالث تحدث عما لا يعتبر من الكيفيات انه كمال جوهر . وفي الرابع ذكر الكيفيات المحسوسة . وفي الخامس تحدث فيما ليس من شأنه ان يحس بالحس الظاهر من انواع الكيف . وفي السادس يبحث موضوع الاضافة . وفي السابع يدرس حقيقة الحركة .

وفي الباب الرابع نرى المؤلف يتحدث عن « الاجسام الطبيعية ومقوماتها واحكامها » وتناول في الفصل الاول مقومات الجسم الطبيعى وما يندرج تحته من احكام عامة . وفي الثاني يذكر العناصر واحوالها من حيث حالة الافراد . وفي الثالث يتحدث عن حال هذه العناصر عند امتزاجها وتركيبها، ثم يتناول في الرابع الكلام على الكائنات التى يكون حدوثها من العناصر دون تركيب . وفي الخامس يتحدث عما يتكون من العناصر بتركيب منها، وفي السادس يثبت المحدد للجهات والوازمه . وفي السابع يتحدث عن سائر الافلاك والكواكب .

ويتحدث المؤلف في الباب الخامس عن النفوس وصفاتها واثارها ، وكأنه هنا يتدرج من الحديث عن المحسوس الى غير المحسوس . فهو يتناول في الفصل الاول اثبات وجود النفس كخطوة اساسية . وفي الفصل الثاني يتحدث عما يظهر في النفس من القوى النباتية . وفي الثالث يدرس قوى الحس والحركة الارادية . وفي الرابع يذكر القوى الخاصة بالانسان التى لاتعلم حاصلة لغيره . وفي الخامس يدرس المنامات والوحى والالهام والمعجزات والكرامات والآثار القريبة الصادرة عن النفس ودرجات العارفين ومقاماتهم وكيفية ارتياضهم . وفي السادس يتكلم على ابدية النفس واحوالها بعد فساد البدن . وفي السابع يتناول بالحديث ما اسماه النفوس السماوية .

وفي الباب السادس ، يتحدث المؤلف عن العقول وآثارها في العالم الجسماني والروحاني . فهو يذكر في الفصل الاول ان العقل هو مصدر وجود النفوس كلها . وفي الثاني يتحدث عن دور العقل في اخراج النفوس في تعقلاتها من القوة الى الفعل . وفي الثالث بيان اسناد مالا يتناهى من الحركات والحوادث الى العقل . وفي الرابع كيفية كون العقل مصدرا للاجسام . وفي الخامس يوضح ان التشبه بالعقل هو غاية الحركات السماوية . وفي السادس يشرح كيف ان العقل يجب أن يكون حيا مدركا لذاته ولغيره . وفي السابع تحليل لكثرة العقول .

وفي الباب السابع يتحدث المؤلف عن واجب الوجود ووحدانيته ونعوت جلاله وكيفية فعله وعنايته . ففي الفصل الاول يتحدث عن اثبات واجب الوجود لذاته .

وفي الثاني يبرهن على واحدة واجب الوجود . وفي الثالث يذكر اهم ما ينزه واجب الوجود . وفي الرابع يتحدث عما ينعت به من نعوت الجلال والاكرام . وفي الخامس يثبت أن صفات الواجب لذاته لا توجب كثرة . وفي السادس كيفية صفات فعل واجب الوجود وترتيب الممكنات عنه . وفي الفصل السابع والاخير يتناول المؤلف الحديث عن عناية واجب الوجود بمخلوقاته ورحمته لهم وحكمته في ايجادهم .

هذا وانني لاتقدم بالشكر الوافر الى كل من قدم لي عوناً او ارشاداً من الاساتذة والزملاء وأمناء المكتبات في مصر والعراق . كما لايسعني في هذا المقام الا التقدم باعمق الشكر وأجل التحية الى الاستاذين اللذين سيناقشان هذا البحث كما اعترف بالتقصير عن الشكر لاستاذنا الدكتور محمد كمال جعفر ، الذي تكرم بالاشراف على هذا البحث حتى اكتمل على هذه الصورة . وادعو الله تعالى له بالصحة والسعادة وأن يحفظه ذخرا للعلم وحنينا للاسلام . كما اتضرع الى الله تعالى أن ينفع بهذا البحث كل محب للعلم والخير ، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم . أنه نعم المولى ونعم النصير .

الباحث

مدخل تاريخي

تاريخ ابن كمونة

هو: سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كمونة الاسرائيلي، ويلقب بعز الدولة .

ولم تذكر المصادر شيئا عن تاريخ ميلاده ، لكنها ذكرت أنه توفي عام ٦٧٦هـ = ١٢٧٧م . والاصح أنه توفي عام ٦٨٣هـ ، كما صرح بذلك ابن الفوطي (١) . وقد ظهر من مخطوط « أ » « الجديد في الحكمة » أنه عاش ببغداد ، وأن له صلة ببعض الامراء ، حيث يذكر أن الذي التمس منه تأليف هذا الكتاب هو : دولة شاه بن الامير الكبير سيف الدولة سنجر الصاحب .

وان المعلومات لقليلة عن ابن كمونة لا تكفى لرسم معالم شخصيته رسما كاملا دقيقا ، لكنها رغم ذلك قد تنفع في القاء بعض الضوء عليها ، نوعا ما . فقد وصف بانه : يهودى المذهب ، وكيميائى ، واديب ، وحكيم منطقي (٢) . كما تورد بعض المراجع حادث تهجم النامة عليه التي وردت لدى ابن الفوطي . ولعل تحقيق كتاب « الجديد في الحكمة » لابن كمونة يضيف تعريفا لهذا الفيلسوف . الذي تعرض فكره الفلسفي للاهمال ، وتوارى في بطون المخطوطات . ونرجح أن هذا كان بسبب عقيدته اليهودية .

الى جانب ان له مؤلفات ربما أتمها قبل أن يسلم بدليل انه في بعض هذه المؤلفات مثل « تنقيح الابحاث » يبالغ في مناصرة اليهودية على حساب النيل من سائر الاديان التي يخالفها ، ومنها الاسلام (٣) .

(١) ابن الفوطي : تلخيص مجمع الآداب في معجم الالقاب ص ١٥٩ - ١٦١ -

القسم الاول من الجزء الرابع - تحقيق د . مصطفى جواد - دمشق ١٩٦٢ .

(٢) يراجع هنا : السنجاري : ارشاد القاصد الى اسنى المقاصد ص ٤٥ - بيروت

١٣٢٢ هـ .

(٣) وجد في اول مخطوط كوبريلي في صفحة العنوان ، ما يدل على أن ابن كمونة

قد أسلم وحسن اسلامه ، وأنه ألف كتاب « افحام اليهود » . لكن تبين لنا

أن افحام اليهود منسوب الى غيره ، مما يضعف تعليق الناسخ .

ابن كهونة مؤلفا

يبدو من المخطوط الذي بين ايدينا وهو «الجديد في الحكمة» ان ابن كهونة رجل مطلع اطلاقا كبيرا على الفكر الفلسفي السابقة ومعاصريه ، وانه تمثل هذا الفكر وهضمه وانتفع به في تليفه . كما سيظهر ذلك من خلال نصوص مؤلفه « الجديد في الحكمة » لكن المعلومات قليلة عنه في هذا الشأن . كما لم تذكر المصادر شيئا عن اساتذته وتلامذته .

وقد نسبت اليه المصادر التي تعرضت له - بعض المؤلفات مثل : « تذكرة في الكيمياء » (١) . كما تذكر ان له شرحا على الاشارات والتنبيهات لابن سينا ، وشرحاً آخر على تلويحات السهروردي (٢) .

كذلك تروى المصادر ان له كتاب « تنقيح الابحاث في البحث عن الملل الثلاث » وهي اليهودية والمسيحية والاسلام (٣) . وقد نشر هذا الكتاب بكاليفورنيا (٤) .

ويبدو ان هذه الكتب مفقودة او مطمورة في بعض المكتبات الخاصة . ونرجو ان تكشف منها الايام . كما نهيب باصحاب المكتبات الخاصة ان يدركوا مدى فداحة الخسارة التي يتعرض لها الفكر الفلسفي ، حين يوارون امثال هذه المؤلفات في مكتباتهم .

(١) مفتاح السعادة ١ : ٣٤٦ .

(٢) كشف الظنون ص ٩٥ ، ٤٨٢ ، هدية العارفين ١ : ٣٨٥ .

(٣) كشف الظنون ٤٩٥ ، الاعلام ٣ : ١٣٩

(٤) مطبوعات جامعة كاليفورنيا ١٩٦٧ ، نشرة موسى برلمان وقد ترجمه الناشر الى الانجليزية بعنوان :

M. perlman : Ibn kammuna's examination of the three Religions . London 1971 .

نسبة الكتاب لابن كمونة

مما لامراء فيه ان كتاب « الجديد في الحكمة » هو من تأليف ابن كمونة ونجد ذلك في المراجع الآتية :

- ١ - كشف الظنون لحاجي خليفة ص ٦٨٥ .
- ٢ - هدية العارفين للبغدادي ١ : ٣٨٥ .
- ٣ - معجم المؤلفين لعمر كحالة ٤ : ٢١٤ .
- ٤ - دائرة معارف فؤاد افرم البستاني ٣ : ٨٢ .
- ٥ - Brockelmann : S, 1768 .

ومما هو جدير بالذكر اننا لم نجد احدا من الباحثين ينكر او يشك في صحة نسبة هذا الكتاب لابن كمونة . هذا الى جانب اننا نجد كثيرا من النصوص المضمنة في كتابه « تنقيح الابحاث في الملل الثلاث » يتفق - في اغلب الاحيان لفظا ومعنى ويحمل نفس الروح التي تعهدها في المؤلف ابن كمونة ، كما يتجلى ذلك من الهوامش والتعليقات الواردة في التحقيق .

نسخ المخطوط

أولا : نسخة كوبريلي :

قد رمزنا لهذه النسخة بحرف «ك» . وقد جعلناها هي الاصل ، لقدمها ففقد نسخت عام ٦٩١ هـ ، اى بعد وفاة المؤلف بسنوات قليلة . بخط نسخ معتاد . كتبها لنفسه : عبد العزيز بن ابراهيم بن الخيمي المارداني ، ببغداد . ورقم هذا المخطوط في كوبريلي ٧/١٦١٢ بعنوان : الكتاب الملقب بالجديد (الحكمة والالهيات) .

والمؤلف : عز الدولة ابن كمونة : سعد بن منصور ضمن مجموعة من ورقة ٢٤١ - ٣٣٣ . في ١٣٣ لوحة ، تل لوحة ذات شطرين . وقياسه ١٧ x ٢٤ سم ، ومبطنه ٢٧ منطرا . مصور بالفوتوستات لجامعة الدول العربية بالقاهرة .

الجديد في الحكمة

ثانيا : نسخة احمد الثالث :

وقد رمزنا لهذه النسخة بحرف « ا » . وقد نسخت في يوم الجمعة الثامن من شهر جمادى الاولى سنة ٧٣٢ هـ . بخط نسخ واضح . كتبها ابن التقي المؤذن بمشهد الحسين . وذكر انها قوبلت على نسخة المصنف . ورقم هذا المخطوط في مكتبة « احمد الثالث » هو ٥٣/٣٢٣٤ حكمة . وعنوانه « الحكمة الجديدة » . لهبة الله بن كمونة البغدادي . في ١٥٧ لوحة ، كل لوحة ذات شطرين . لكنه ينقص حوالي ست لوحات من الباب الاخير من قوله « مرتبة النفوس الحيوانية ... » الى « امر ما » . في اللوحة رقم ١٥٤ وقياسه ١٧ x ٢٦ سم . ومسطره ٢٣ سطرا . ومصنوع بالفوتموسات الجامعة الدول العربية بالقاهرة .

وليست اللوحة الثانية هنا من اصل المخطوط ، فقد كتب عليها بقلم تعليق دقيق بعض المعلومات عن حنين بن اسحق العبادي . وعلى اللوحة الثالثة مبايعة لهذه النسخة ، وخاتم فيه وقف لها ، وبداخله الآية الكريمة « الحمد لله الذي هدانا لهذا . وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله » .

منهج التحقيق

من حسن الحظ ان هذا المؤلف جميل التقسيم ، لان صاحبه قد قرأ وهضم موضوعه ، فاستطاع السيطرة عليه . وقد اسرنا تقسيمه للكتاب الى سبعة ابواب ، ونحت كل باب سبعة فصول ، وكل باب وكل فصل له عنوان واضح مستقل ينبىء عن موضوعه .

روعي في هذا المنهج ان يفي بسلامة النص ، والا يلجا الى تغيير الكلمة الا بعد ثبوت خطئها ثبوتا قاطعا . ولذلك كانت الخطوات التالية خطوات ضرورية :

١ - الحذف والاثبات :

قد جعلنا النسخة « ك » هي الام لانها الاقوم والاتم ولم نحذف منها الا الكلمة التي تخل بالمعنى ، والتي يوجد ما هو افضل منها في النسخ الاخرى ، مع التنبيه على ذلك بالهامش . كذلك اثبتنا بعض الكلمات التي افترضنا وضوح المعنى . وقد وضعت بين قوسين مثلا تختلط بالنص .

٢ - التعليق :

قد علقنا في الهامش مثبتين الفروق بين النسخ ، ومنبهين احيانا الى بعض الامور. وقد اوجزنا ذلك مفضلين وضع مقدمة دراسية قبل المخطوط، هي بمثابة دراسة كاشفة لافكاره ، وممهدة لفهم قضاياها .

٣ - موقفنا من الاخطاء :

وجدنا بعض الاخطاء النحوية فصححناها مثل ، أن كل ، صوابها، أن كلا، وقد همزنا بعض الكلمات مثل : نتائج : نتائج ، سوى : سواء .

٤ - الاملاء والترقيم :

وجدنا بعض الكلمات التي كتبت حسب الاملاء القديم ، فكتبناها حسب قواعد الاملاء الحديث مثل ، ينجوا : ينجو ، مشا : مشى ، في ما : فيما .
اما علامات الترقيم فقد وضعناها في المخطوط كله ، وقد كان من النادر ان تحصل على علامة منها. وذلك تيسيرا للقراءة ، وضمانا لصحة المعنى وكماله.

الهدف من تأليف الكتاب

يوضح الفيلسوف ابن كمونة الهدف من تأليفه لهذا الكتاب « الجديد في الحكمة » ، فيذكر انه قد اتفق ارباب العقائد العقلية ، والديانات النقلية ، على ان الايمان بالله وباليوم الآخر ، وعمل الصالحات ، هو غاية الكمال الانساني ، وبه يفوز بالسعادة السرمدية ، ومن الشقاء الاخرى .
ولا يتم تحصيل هذا الايمان والصالحات يقينا وبرهانا، الا بعلم الحكمة (١)، الذي هو استكمال النفس الانسانية بتحصيل التصورات والتصديقات بالحقائق

(١) لم يشأ هذا المفكر ان يصرح بكلمة « فلسفة » ، ولعلها كانت لفظة غير محموده في ذلك الوسط أو تجر الى اتهام ما ، وقد راجت لفظة « اعتبار » بدل الفلسفة في تلك العصور ، وراجع :

Mr. Mahdi : Ibn khaldun's philosophy of history pp. 66 ff
George aliene

وقارن د . جعفر - دراسات فلسفية واخلاقية

النظرية والعملية ، على حسب الطاعة البشرية ، وبذلك يتجنب الانسان الوجود
الظنية والتقليدية .

وليس هناك علم لمن ينصرف عن تحصيل هذه الحكمة أو تمهيد قواعدها
وأصولها .

ولا يعد من أهل العقل ، من يكذب أهل الحكمة والتنزيل ، دون دليل
أو مستند ، وهذه محاولة من ابن كمونة للتوفيق بين الدين والفلسفة ، تظم الى
محاولات سابقة (١) .

ويدعو ابن كمونة الى ألا يغالي الانسان فيفضل عن سواء السبيل ، ويرى أن
على المتردد أن يأخذ بالاحوط .

ويذكر ابن كمونة أنه ألف هذا الكتاب استجابة لالتماس من دولة شاه بن
الامير سيف الدين سنجر الصاحب ، فقد كان هذا الامير ممن اطلع على شرف هذا
العلم بالمعيتة وآرائه الصائبة .

وبالرغم من شواغل الحياة التي أحاطت بفيلسوفنا رغما عنه ، فقد استجاب
لرغبة الامير ، وألف هذا الكتاب مختصرا ، لكنه مشتمل على امهات المسائل ،
ومتضمن لخلاصة أفكار السابقين مع زيادات المؤلف نفسه . ولم يشغل المؤلف
نفسه بإيراد المسائل الخالية من اليقين ، أو تلك التي لا يجدى تحقيقها بطائل .
وقد ركز المؤلف في كتابه على كل ما ينتفع به : في العلم بالله تعالى وتوحيده
وتنزيهه وصفات جلاله ، وعجائب مخلوقاته التي تدل على كبريائه وعظمته (٢) .
وأیضا على ما ينتفع به في اثبات الملائكة ، والنفوس ومدركاتها ، وبقائها بعد

(١) انظر : د. محمد كمال جعفر - في الفلسفة الاسلامية - الباب الثاني . .
التوفيق بين الدين والفلسفة . ص ١٦٣ وما بعدها .

(٢) هذا يتفق مع ما ورد عن فيثاغورث في القرن الخامس قبل الميلاد ، من أنه
هو الذي وضع أول معنى محدد بكلمة فلسفة ، واعتبرها من المعاني السامية
التي لا يصح نسبتها الى غير الاله .

Cornford : from religion to philosophy p. VI. NEW YORK

فناء البدن وأبديتها وتركيتها ، كما ركز على خصائص النبوة والولاية وحال المعاد والبعث . أو قل أنه جمع الفكر الذي يعصم من الضلال ويسعد الانسان في الآخرة .

والمؤلف - باعتباره انسان - لا ينسى تقصيره وان عمله متواضع ، لكنه يجعل كتابه عن أن تتناوله أيدي الجهان ، فليس يعرف قدره الا المحقق الذي أطال البحث في كتب الاوائل .

كما لا ينسى - المؤلف - أن يدعو الله تعالى ، ليوفقه الى الصواب ويفيض عليه الرحمة والثواب . وتلك نعمة دينية يسرى صدها في كثير من القضايا الفلسفية التي عرضها في كتابه ، ولم يكن في ذلك بدعا من فلاسفة الاسلام الذين طبعت فلسفتهم دائما بالطابع الديني (١) .

(١) الواقع أن هذا تيار عام شمل الفلسفة بعد الفلسفة اليونانية ولذلك تسمى ، الفلسفة اليهودية ، والمسيحية والاسلامية ، وهذا الوصف فيه الدلالة الكافية .

قضايا الكتاب

ميزان الفكر

١ - القسم الاول : ما وراء الطبيعة :

٢ - القسم الثانى : الطبيعة :

٣ - القسم الثالث : الانسان :

تمهيد

سنحاول في هذه العجالة القادمة أن نقدم للقاريء صورة موجزة مركزة عن خلاصة فكر ابن كمونة في هذا الكتاب بمنهج كلي جامع لا تتناول الجزئيات بالتفصيل والتحليل ، والا خرجت الرسالة عن حيزها المقبول .
ولذلك رأينا ان نعالج هذا التراث في اربع نقاط رئيسة :

النقطة الاولى :

ميزان الفكر لدى ابن كمونة وهو المنطق .

النقطة الثانية :

الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة) .

النقطة الثالثة :

الفيزيقا (الطبيعة) .

النقطة الرابعة :

الانسان .

وقد لاحظنا في سائر هذه النقاط ان الكتاب بصحة القاريء ، وفيه ما يفصل وما يشرح وما يدعم اقوالنا هنا في القسم الدراسي .

المنطق آلة النظر

ما هية المنطق ومنفعته :

قد أول ابن كمونة ، المنطق عناية كبيرة ، لان جميع مسائل كتابه هذا تشيع فيها القونين والقضايا المنطقية ، ولهذا فقد جعل المنطق آلة النظر ، وعرفه بأنه :
« قانون يعلم به صحيح الفكر وفاسده » (١) .

وهو يرى أن أهمية المنطق ، مثل أهمية العروض الى الشعر والايقاع الى الالحن . لكن اذا كان العروض والايقاع يستغنى عنهما كثير من الناس بفطرتهم فان المنطق لا يستغنى عنه بفطرته ، الا المؤيدون بهداية ربانية ، وقليل ما هم ، غير ان الذين لا يهتدون بهذا القانون - لبلادتهم - خلق كثيرون .

وقد وضع ابن كمونة معنى لفظة « الفكر » هنا ، بأنها توجه الذهن نحو مبادئ المطالب . وهذه المبادئ تجرى من الفكر مجرى المادة ، اما الهيئة الحاصلة من ترتيبها فهي تجرى مجرى الصورة . ولا بد من صلاح الفكر وتأديته الى المطلوب من صلاحهما معا ، وقد يفسد بفساد أحدهما . ويختلف فكر ابن كمونة هنا عما يراه المناطقة الوضعيون ، من عدم التفريق بين المادة والصورة ، كما يرون ارتداد الفكر الى معطيات حسية (٢) .

وجميع المبادئ تصورية او تصديقية ، وان حضور شئ في الذهن هو نفس الادراك ، ويسمى « تصورا » . اما ما يلحقه لحوقا يجعله محتملا للتصديق او التكذيب فيسمى « تصديقا » ، وهو حكم بمتصور على متصور . وليس هناك ما يطلب في العلوم غير هذين . وقد انحصر المعلوم في معلوميهما ، والمجهول في مجهوليهما .

(١) « الجديد في الحكمة » - لوحة ٢٤٢ وعرفه ابن سينا بقوله : « المنطق علم يعرف فيه كيف يكتسب عقد عن عقد حاصل » والعقد هو المركب - انظر له : الهداية ص ٦٤ تحقيق د. محمد اسماعيل عبده .

(٢) د. زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى - ص ٨ - ط ٥ - ١٩٧٣ . مكتبة الانجلو المصرية .

أما الفكر الموصل الى التصور فهو « القول الشارح » ، والموصل الى التصديق فهو « الحجة » .

وينحصر جهد المنطقي هنا في النظر في مبادئ كل من القولين ، وتأليفهما على الوجه الكلى القانونى دون التفات الى المواد المخصصة بالمطالب الجزئية ، ولن يعفيه هذا من النظر في الالفاظ ، من حيث هو معلم للمنطق أو متعلم له ، لوجود علاقة وضعية بين المعنى واللفظ .

وفي المنطق — كما يرى هذا الفيلسوف — تذكر وتنبيه ، وعلم متسق لا يقع فيه غلط ، فما يستنبط بالفكر من المنطق ، غني عن منطق آخر ، ويبدو من ذلك تأثر ابن كمونة واضحا بالمنطق الارسطي وغيره ، فقد كانت الفلسفة اليونانية ذائعة بين العرب في ذلك الوقت وتأثر بها العديد منهم كما يتضح من فكر ابن سينا والفارابي واخوان الصفاء وغيرهم (١) .

وتجنبنا للمحال باكتساب مجهول بمجهول ، فلا بد من انتهاء المبادئ الى تصورات وتصديقات بديهية . ولا تصديق الا على تصورين فصاعدا .
وهناك ما يسمى دلالة المطابقة ، وهو ما فيه مدلول اللفظ الذي دلالاته وضعية على المعنى الذي وضع له ، لاجل وضعه له . مثل دلالة البيت على مجموع الجدران والسقف . وان كان مدلوله جزءا مما وضع له فهي دلالة تضمن ، مثل دلالة البيت على الجدار ، وان كان خارجا عنه فهي دلالة الالتزام ، مثل دلالة السقف على الحائط .

ويدل اللفظ الواحد على المعنى الواحد الحاصل في أفراد كثيرين على السوية ، بالتواطؤ ، كدلالة الحيوان على جزئياته . فان لم يكن بالسوية فهو بالتشكيك كدلالة الموجود على الجوهر والعرض . ويدل على معانيه المختلفة بالاشتراك ، كالعين على الباصرة والذهب مثلا .

وقد تدل الالفاظ الكثيرة على المعنى الواحد بالترادف ، مثل الاسد والغضنفر

(١) قارن — Montgomery watt : Islam and the integration of society. p - 10 London 1961 .

وعلى المعاني الكثيرة بالتباين ، كالارض والسماء . ويكون اللفظ مفردا ان لم يدل -
تبعا لقصد - بشيء من أجزائه المترتبة المسموعة ، على شيء من أجزاء معناه ،
مثل زيد - والا فهو المركب ، ويسمى « قولا » ، مثل الحيوان الناطق . ويخرج
عن هذا صيغة الفعل الدالة على زمانه ، وجوهره الدال على الحدث ، فكل منهما
جزءوه ، لكنه غير مترتب ولا مسموع .

و « الكلمة » مثل « مشى » ، تكون نتيجة استقلال المفرد بالاجزاء به أو عليه
ويدل على معنى وزمان ، والا فهو « الاسم » كالانسان ، وان لم يستقل بذلك فهو
الاداة مثل « في » . وما منع مفهومه من وقوع الشركة فيه فهو جزئي كزيد
المشار اليه والا فهو كلي وقعت الشركة فيه ، كالانسان ، او لم تقع لانع غير
نفس المفهوم كالشمس .

والموصوف وصفاته اذا حكم ببعضه على البعض كيف كان مثل : الانسان
ضاحك ، فالمحكوم عليه موضوع ، والمحكوم به محمول بالمواطاة . ويكون
ذاتيا ، أو نفس ماهيته مثل « انسان » لزيد ، فزيد عبارة عن انسان متخصص
بعوارض ، لا عن المجموع من الانسان وتلك العوارض . وان كان خارجا عنها فهو
عرضي .

وما أخذ من العرضيات من حيث يختص بماهية واحدة ، فهو خاصة ،
كالضاحك للانسان ، سواء ساوته مثل هذا المثال ، أو كانت لبعضه مثل « الكاتب »
له بالفعل ويكون ما أخذ منها ، عرضا عاما ، اذا شمل ماهية وغيرها ، كالماشي
للانسان لا للحيوان ، لاختصاصه به .

والمسؤول عنه بما هو ، ان كان حقيقة واحدة كالانسان ، فالجواب بمجموع
ذاتياتها ، كالحيوان الناطق . وان كان فوق واحدة فان اختلفت حقائقها كالانسان
والفرس فمجموع الذاتيات المشتركة بينها كالحيوان وحده ، وهو جنس كل منها ،
وهي الانواع بالاضافة اليه . وان اختلفت حقائقها كزيد وخالد ، اللذين اختلفا
بالعدد لا غير ، فبالحقيقة المشتركة حالي الشركة والخصوصية ، كالانسان ، وهو
نوع حقيقي لتلك الكثرة ، ومعناه مختلف عن معنى النوع الاضافي .

هكذا يربط ابن كمونة دائما عناصر المنطق بالانسان وأحواله ويضرب كثيرا من الامثلة الخاصة بالانسان . وهو يرى أن الاجناس قد تتصاعد الى ما لا جنس فوقه وهو العالي ، وجنس الاجناس ، وتتناول الانواع الاضافية الى ما ليس تحته الا الاصناف والاشخاص ، ويسمى نوع الانواع . والمتوسطات اجناس لما تحتها وأنواع أيضا لما فوقها ، وان خصوصية كل نوع هي فصله المقوم كالنطاق للانسان .

وكل شيئين ان صدق أحدهما على ما صدق عليه الآخر ، فان وجد عكس فهو « المساوي » كالانسان والضحك . وان لم يصدق أحدهما على ما صدق عليه الآخر : فان صدق على بعضه فبينهما عموم وخصوص من وجه ، كالانسان والابيض والا فهما متباينان كالانسان والفرس .

والمحمولات المفردة خمسة وهي : الجنس والنوع الحقيقي والفصل والخاصة والعرض العام ، لانها اما ذاتية واما عرضية . وكل واحد من هذه انما هو ذلك الواحد بالاضافة ، فقد يصدق على واحد عدة منها ، مثل « اللون » فانه جنس للسواد والبياض ، ونوع للكيف ، وخاصة للجسم ، وعرض عام للانسان . ويسمى معروض كل واحد منها بالطبيعي ، وعارضة بالمنطقي ومجموعهما بالعقلي (١) .

اكتساب التصورات :

قد يكون التصور تاما ، وهو الاحاطة بكنه حقيقة المتصور . او ناقصا ، وهو تميزه عما عداه دون احاطة .

وكل قول شارح يوصل الى التصور التام فهو « حد تام » . ومن الضروري أن يكون مشتملا على ذاتيات المحدود كلها ، فيتركب من جنسه وفصله ، لان الجنس يتضمن جميع الذاتيات المشتركة ، والفصل يتضمن جميع الذاتيات المميزة .

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٤٢ - ٢٤٤ .

وان اتحاد الشيء في الخارج يتم باتحاد كل اجزائه ، وعليه فان ايجاده في
الذهن الذي هو تصوره لا يتم دون ايجاد جميع ذاتياته فيه . ولا يتم الحد متى لم
يكن كل واحد من ذاتيات المحدود متصورا بالتصور التام .

وحقيقة الحد أنه القول الدال بالمطابقة على ماهية الشيء . وان الاشياء
التي كل واحد منها متقدم على شيء ، يمتنع كونها نفس ذلك الشيء المتأخر عنها ،
بل هي تصير عند الاجتماع ماهية هي المتأخرة فتتال معرفتها بواسطتها .
وان العلم بالجنس والفصل بالتركيب التقييدي يقوم على العلم بالجنس
المقيد بالفصل . وهناك فرق بين مجموع الشيء وبين اجزائه ، فالمجموع هو ما يقع
فيه التأليف مع التأليف ، أما الاجزاء كلها فهي اعتبار ما يقع فيه التأليف من
غير التفات الى التأليف .

ومن الواجب تقديم الجنس على الفصل في الحد ، لان الجنس يدل على شيء
مبهم يحصله الفصل ، وعكس هذا الترتيب يخل بالجزء الصوري من ذلك الحد
فلا يشتمل على جميع الاجزاء .

وقد يكون الحد صعبا ، اذا كان بحسب الماهية ، فقد يكون هناك اخلاخل
بذاتي لم يطلع عليه ، أو وقوع عديد من الاغاليط الحدية فيه . أما ان كان الحد
بحسب المفهوم فلا يحدث فيه ذلك .

واذا نظر الى الانسان على أنه حيوان منتصب القامة ضحاك بالطبع ، يكون
كل من هذا ذاتيا بحسب المفهوم ، دون جواز زيادة أو نقص ، والا كان المحدود
أولا غيره ذاتيا .

وهناك ما يوصل الى تصور ناقص وهو الحد الناقص ، لما فيه من الاخلاخل
ببعض الذاتيات ، كتحريف الانسان بأنه : جسم ناطق ، فأخل بفصل جنسه
الذي هو الحيوان . وكتعريفه بأنه : ناطق ، فيه اخلاخل بجنسه جملة .

ومنه الرسم التام ، وهو الذي يميز الشيء عن جميع ما عداه ، والرسم
الناقص وهو ما يميز الشيء عن بعض ما عداه . وما وضع فيه الجنس أولا يعتبر
أجود رسم ، لما فيه من تقييد ذات الشيء . على أن دلالة الالتزام هنا تكون غير

منضبطة ، فقد ينتقل العقل بالالتزام الى الشيء والى جزئه والى خاصة أخرى له ،
فاذا وضع الجنس دل على أصل الذات المرسومة .

وتمام التعريف يكون بإيراد اللوازم والخواص . مثل : الانسان حيوان
مشاء على قدميه عريض الاظفار ضحالك بالطبع .

وعند محاولة استقصاء الخواص واللوازم ، ينبري العقل هنا فيطلب لها
جامعا هو الذات ، ويستغنى حينئذ عن الجنس . وعلى هذا فانه لا تمام لقول
شارح الا بما يخص المعرفة . والجنس عرض عام ، وتكون جملة الاعراض خاصة
مثل : الطائر الولود ، بالنسبة الى الخفاش .

ومن الواجب ان تكون الخواص والاعراض المعروفة للشيء مبينة له ، وليس
من شرط كونها معرفة أن يعلم اختصاصها بالشيء . لان العلم بالاختصاص يتوقف
على العلم بما هو مختص وما هو مختص به . فلو اتخذ هذا الاختصاص معرفا له
لكان دورا .

وقد يحدث خطأ في الاقوال الشارحة ، مختصا بالحد وذلك بان يوجد مكان
الجنس أحد أمور سبعة :

منها اللوازم العامة ، كالوجود والعرضية ، ومنها الفصل ، مثل قولهم :
العشق افراط المحبة ، وانما هو المحبة المفرطة ، ومنها النوع مثل : الشرير من
يظلم الناس ، والظلم نوع من الشر ، ومنها جنس آخر مثل : العفيف ذو قوة
يتمكن بها من اجتناب الشهوات ، لان الفاجر له هذه القوة ، دون أن يتجنب ذلك ،
فقد أخذت القوة مكان الملكة ، ومنها الموضوع ، كآخذ الخشب في حد الكرسي ،
حيث يوجد قبل الهيئة الكرسية وبعدها ، وليس الجنس كذلك ، فان وجوده
يتقدم بالفصل . ومنها المادة الفاسدة ، مثل : الخمر عنب معتصر ، ومنها الجزء
مثل : الانسان حيوان ناطق ، وقصدوا بالحيوان ما تخصص به ، حيث ان
التخصيص لا يقال على المختلفات ، فلا يكون جنسا . وكذلك فان الحيوان الذي
هو جنس يجب أن يؤخذ غير مشروط بتقيد انه ناطق ، وان وجود الانفعالات مكان
الفضول قد تبطل الشيء ، والفضول بالعكس .

والذي يعم الحد والرسم ، هو أن يعرف الشيء بنفسه ، مثل : العدد
كثرة من الآحاد ، والعدد والكثرة واحد ، أو يعرف بما يساويه في المعرفة والجهالة
مثل : الاب هو الذي له ابن ، أو بالاختصاص : المثلث شكل زواياه الثلاث مساوية
لقائمتين ، أو بما لا يعرف إلا به : الشمس كوكب يطلع نهارا ، والنهار هو زمان
طلوع الشمس (١) .

أقسام القضايا :

قد يكون القول تقييدا مثل : الحيوان ناطق ، وهو في قوة مفرد كالإنسان ،
وقد يكون جزئيا ، وهو ما يعارض له لذاته أن يكون صادقا أو كاذبا . وينتفع
بالتقييد في الأقوال الشارحة .

ويحترز هنا عن التمني والترجي والامر والنهي والقسم والنداء والتعجب
والاستفهام ، فهي أخص بالمحاورات دون العلوم ، وينتفع بها في الخطابة والشعر
وغيرها . وينتفع بالجزئي في تركيب الحجج ، وتسمى قضية ، ولا بد منها من
محكوم عليه ومحكوم به ، إيجابا أو سلبا (١) .

وان لم يكونا جزأين قد أخرجنا بالتركيب عن الجزئية ، كالإنسان ماش ،
أو ليس ، والحيوان الناطق ماش ، أو هو متنقل ينقل قدميه أو ليس ، فهي الحملية
وان كانا كذلك فهي الشرطية .

وقد تكون القضية متصلة إذا كان الارتباط بين الجزأين بلزوم أو مصاحبة
أو سلب أحدهما . وقد تكون منفصلة ان كان بعناد أو عدم موافقة أو سلب
أحدهما .

فالحملية هي التي حكم فيها بكون أحد جزأها ، وهو المحمول مقولا على

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٤٤ - ٢٤٥ .

(١) هذا يتفق مع تعريف ابن سينا للقضية بقوله في كتابه : الهداية ص ٧٨ -
« القضية قول يحكم فيه بنسبة شيء الى شيء بإيجاب أو سلب » .

ما يقال عليه الآخر وهو الموضوع . سواء كان ذاتا وحدها كالانسان كاتب ، أو هو مع صفة كالضاحك كاتب .

ومادة القضية موضوع ومحمول ، وما يربط أحدهما بالآخر هو صورتها ، وقد يحذف لدلالة القرينة عليه معنى مثل : زيد ماش ، وحقه : زيد هوماش . وقد تكون الحملية مخصصة ان لم يكن تعدد الموضوع ، لكونه جزئيا كزيد كاتب ، أو باعتبار الحكم كالحیوان جنس . وقد تكون أيضا موجبة كلية أو سالبة كلية ، اذا تبين أن الحكم على كل واحد من افراده بإيجاب مثل : كل انسان حيوان أو بسلب مثل : لا واحد من الناس بحجر .

وقد تكون أيضا موجبة جزئية أو سالبة جزئية . وعلى التقادير الاربعة هذه ، تكون الحملية محصورة . وان لم يتبين ذلك كانت الحملية مهمة مثل : « الانسان في خسر » وهنا تكون مساوية للجزئية وفي قوتها .

وكذلك يتناول الحكم في المحصورة كل ما يدخل تحت الموضوع من : أجناس وأنواع وأصناف وأشخاص موجودة أو مفروض وجودها ، مما لا يمتنع اتصافها به . وقد تكون الحملية معدولة ، وذلك اذا كان المحمول معدولا ، وهو الذي يعبر عنه بأداة لفظ محصل ، مثل الانسان هو لافرس . وفيها قد تشتبه الموجبة بالسالبة المحصلة .

ولا يصح الإيجاب ولا يصدق الا على محقق في الخارج ، اي في نفس الامر ، ان حكم بثبوت المحمول للموضوع ، والا ففي العقل ، وليس السلب كذلك ، لان المعدومين قد يرفع الارتباط بينهما في الخارج ، فيصدق الحكم فيها على غير الثابت ، ان اخذ من حيث هو ثابت .

ولكل موضوع الى محمول نسبة ما في نفس الامر مخصصة . وقد تكون مادة واجبة ان كان تخصصها بالوجوب كزيد انسان ، وقد تكون ممتنعة ان كان تخصصها بالامتناع ، كزيد حجر . وان كان بالامكان فهي ممكنة كزيد كاتب .

وما يتلفظ به أو يفهم من خصوصية النسبة ، فهو جهة القضية سواء

طابقت المادة ، أو لم تطابق . وقد تتناول الجهة أكثر من مادة واحدة . كالحكم بالنسبة لغير الممتنعة ، حيث أنها تتناول مادتي الوجوب والإمكان ، وقس عليها غيرها من الجهات العامة .

وتكون القضية ضرورية ، إذا حكم بدوام النسبة أو سلبها مادامت ذات الموضوع ثابتة، وقيدت بالوجوب، مثل الإنسان بالضرورة حيوان أو ليس بحجر .

وتكون دائمة ان لم تقيد به ، كزيد أبيض البشرة دائماً أو ليس ، فإن ما لا يجب لا يوجد ، ولادائم الا ضروري . والقصد بالدوام هنا ما لا يحكم بوجوبه . فان قيد باللاضرورة فالمراد عدم العلم بوجه وجوبه ، فلا يصدق الحكم به على كل واحد ، إذ ان جزئيات الكلى لا تنتهى ، فلا يطلع العقل على دوام الحكم عليها .

والقضية المشروطة ، هي التي تحكم فيها بأن ثبوت المحمول أو سلبه دائم بدوام الوصف المعبر به عن الموضوع ، مثل : كل كاتب متحرك الأصابع ، أو ليس بساكنها مادام كاتباً ، مع جواز دوامه بدوام الذات ، أو عدم دوامه .

وتكون القضية عرفية ان لم يقيد بوجوبه بحسب الوصف . وتكون حينية ضرورية ان حكم بذلك في بعض اوقات الوصف المذكور ، مع جواز صدق الحمل العرفي أو لاصدقه ، مثل : كل مجنرب يسعل أو لا يسعل في بعض اوقات كونه مجنوباً . وان لم يقيد بالضرورة في ذلك الوقت فتكون حينية مطلقة .

وان كلم بذلك في بعض اوقات ثبوت ذات الموضوع ، مع جواز باقسي الاحتمالات فهي عرفية ضرورية أن تعرض لقيد الضرورة، والمطلقة ان لم يتعرض له .

وقد تكون ممكنة عامة ، ان كان الحكم بسلب ضرورة العدم في الإيجاب أو بسلب ضرورة الوجود في السلب ، وان كان بسلب الضرورتين معا فيهما ، فهي الممكنة الخاصة التي هي مركبة من ممكنتين عامتين مختلفتي الكيفية .

ولانهاية للموجبات ، اذ الاحكام وقيودها لاتقف عند حد لا يمكن الزيادة عليه ، لكن يقاس احكام مالم يذكر منها على ماذكر .

الجديد في الحكمة

والقضية المتصلة ، هي التي حكم فيها بصدق قضية تسمى التالي ، على تقدير صدق أخرى تسمى المقدم في الموجبة، او بلا صدق التالي على تقدير صدق المقدم في السالبة . وقد تكون لزومية ان حكم في الايجاب بلزوم التالي للمفهوم، وفي السلب بسلب اللزوم ، كقولنا : ان كان زيد يكتب تتحرك يده ، وليس ان كان يكتب فهو ماش .

وقد تكون اتفاقية اذا حكم فيها في الايجاب بتوافق جزاها على الصدق ، دون حكم باللزوم ، وفي السلب بعدم ذلك التوافق ، كقولنا : ان كان الانسان ناطقا فالحصار ناهق ، وليس ان كان ناطقا فهو صاهل .

ويكون خصوص المتصلة بتخصيص حكمها بالاحوال او الاتفاقات المعينة، مثل : اليوم ان جئتني اكرمتك ، فقد قيدت بما يمكن اجتماعها بالمقدم ، احترازا من تقدير عدم اللزوم ، ومن مثل الفردية للعدد ثلاثة ، بتقدير انقسام هذه بمتساويين . وفائدة القيد الثاني هو الا تكون تلك الاحوال والتقدير اجزاء من المقدم ، فتعود الكلية مهمة .

وسوء الايجاب الكلي « كليا ودائما » والجزئي « قد يكون » والسلب الكلي « ليس البتة ودائما ليس » والجزئي « قد لا يكون » وغير ذلك . على انه اذا اعتبر تاليف المتصلة من حمليات وشرطيات وخليط منهما كانت تسعة اقسام ، لاداعي للتطويل بذكرها هنا .

واذا الفت من الصادقات والكاذبات ، فقد تتألف اللزومية من سادقتين ، او كاذبتين مثل : ان كان الجمل يطير فله جناح ، وكاذبة مقدم ومصادقة تال : ان كان يطير فهو حيوان . على ان الاتفاقية لاتصدق الا من سادقتين .

والمنفصلة ثلاثة اقسام : حقيقية وممانعة الجمع وممانعة الخلو :

والاولى حكم فيها بالمعاندة ، او عدم الموافقة بين قضيتين او اكثر في الصدق والكذب معا في الموجبة ، او بسلب ذلك العناد . مثل : اما هذا العدد زوج او فرد من جزاين ، وهكذا . وماحكم فيها باللاموافقة هي الاتفاقية مثل : اما زيد كاتب او اسود ، اذا كان كاتباً أبيض ، وليس كذلك ، اذا جمعتهما او فقدته

ومانعة الجمع هي التي حكم فيها بهذا صدقا فقط ، من غير منع كونه في الكذب ايضا كقولنا : اما هذا حجر او شجر ، وليس اما حجر او جماد - في العنادية - واما هذا كاتب او اسود اذا لم يستجمعهما ، او ليس كذا اذا استجمعهما في الاتفاقية .

ومانعة الخلو هي ما حكم فيها بذلك كذبا فقط ، على ان الصدق ليس بممتنع مثل : اما زيد في الماء او غير غريق ، وليس اما هذا حيوان او نبات في العنادية - وان اخذت كل من مانعتي الجمع والخلو بحيث لاتشمل الحقيقة ، فالحكم بها مركب من حكمين .

والسور الكلي في المنفصلة دائما ايجابا ، و ليس البتة، ودائما ليس سلبا . والجزئي تد يكون ايجابا ، وقد لا يكون وليس دائما سلبا .

وتنقسم المنفصلة من جهة تركيبها من الشرطيات والحمليات الى ستة اقسام يمكن استنتاجها مما سبق .

وهناك ما يسمى « قضية مدعفة » وهي التي حرفت صيغتها ، على ان الاعتبار بالمعنى لا بالعبارة . ويتعلق صدق القضية وكذبها وايجابها وسلبها بالربط ، دون التفات الى احوال اجزائها (١) .

لوازم القضية عند انفرادها :

من المعروف ان كل قضية ، يلزم من صدقها كذب نقيضها ، كما يلزم من كذبها صدق هذا النقيض . والتناقض بين قضيتين هو اختلافهما بالايجاب والسلب لا غير ، اي اتحادهما في الجزاين ، على وجهه تقتضي ان يكون احدهما صادقا والآخر كاذبا، على انه يلزم من سلب كل واحد من الايجاب الكلي السلب الجزئي الآخر ، وكذلك من سلب كل واحد من السلب الكلي والايجاب الجزئي . ويكون التناقض من الجانبين معا ، ويسمى لازم النقيض نقيضا كذلك .

واذا اختلفت القضيتان كما وكيفا ، مع اتخاذ ما يجب اتخاذه ، فالتناقض يجري بين الضرورية والممكنة العامة ، وبين الدائمة والمطلقة ، وبين المشروطة

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٤٥ - ٢٤٨ .

والممكنة العامة ، وبين الدائمة والمطلقة ، وبين المشروطة والممكنة العامة ، وذلك بحسب حين من احيان وصف الموضوع ، وبين العرفية والحينية المطلقة ، وبين الحينية والضرورية ، وبين الوقتية الضرورية والممكنة العامة .

وهناك ضابط في تقيض المركبات ، وهو التردد بين تقيضي جزاها ، وذلك ظاهر ان كانت كلية . واذا لم يتعين في الجزئية البعض الذي وقع عليه الحكم ، احتيج الى تقييد الجزء الموافق في الكيف من جزئي انفصال النقيض ، او ان تكون اجزاء التردد اكثر من اثنين ، او تقدم السور الكلي على اداتي الانفصال الترددي ، فتصدق ضرورة الطرفين على سبيل منع الخلو فقط في تقيض الممكنة الخاصة .

ويصدق دوام الطرفين مانعا للخلو في تقيض المطلقة اللادائمة ، كما تصدق الدائمة الموافقة في الكيف مع الحينية المخالفة فيه . ويجوز تبدل الحينية بممكنة عامة في بعض احيان الوصف في تقيض المشروطة اللادائمة . ويقاس على هذا جميع مالم يذكر نقائضه من الموجهات البسيطة والمركبة . والمتصلة تناقضها المخالفة لها في الكيف والكم ، معتبرا في السالبة سلب اللزوم في اللزومية ، وسلب الاتفاق في الاتفاقية .

وان كانت المنفصلة حقيقية عنادية ، تناقضها السالبة التي يصدق معها بالامكان جميع اجزائها ، او خلوها على سبيل منع الخلو دون الجمع . والمركبة من مانعة الجمع ومانعة الخلو . يؤخذ في تقيضها الامكان او المنع .

واختلاف القضيتين في الكيف دون الكم ، يجعلهما متضادتين ، لجواز اجتماعهما على الكذب في مادة الامكان دون الصدق ، وتدخل جزئياتهما تحت التفساد ، لجواز اجتماعهما على الصدق في تلك المادة ، دون الكذب .

ومن اللوازم ، العكس ، وهو ان يقام كل واحد من جزئي القضية مقام الآخر ، مع بقاء الصدق والكيفية بحالهما . على ان كل قضية لزمها هذا اللزوم فبمعكوسة .

ولايجوز انعكاس الموجبة الكلية كلية ، لاحتمال أن يكون المحمول أهم بحسب المادة ، مثلما يصدق : كل انسان حيوان دون كل حيوان انسان .

وفي عكس الوجبة ، لايلزم انخفاض الجهة الكلية والجزئية . فالانسان ضروري للكاتب ، وليس الكاتب ضروريا للانسان . وكذلك فان تحرك اليد ضروري بحسب الوصف للكاتب وليس الكاتب ضروريا لتحرك اليد .

وفي الضرورية والدائمة والمشرطة والعرفية ينعكس كل واحد كنفسه كما وجهه لانه ان لم يصدق المدعى صدق نقيضه الموجب الجزئي ، وينعكس ذلك النقيض الى ما لا يصدق مع الاصل . واذا كان اللوام مع الكلليات لا يصدق الا مع الضرورة ، فقد يلزم من كونها دائمة كونها ضرورية كذلك .

ومع قيد المشرطة والعرضية بالادرام ، يجب عكس لازم القيد ، وهو جزئية موجبة مطلقة ، وضم لازم عكسه الى عكسيهما خاليين عن القيد ، فيصير العكس مشروطا او عرفيا لادائما لبعض افراد الموضوع .

ولاجل التخلف في المواد ، فانه لايعكس في السلب باقى الموجبات كليا او جزئيا . فمن الممكن سلب الكاتب عن الانسان، وعن متحرك اليد عند التحريك، وامتناع عكسه .

والمتصلة تنعكس موجباتها الكلية والجزئية ، جزئية موافقة للاصل في اللزوم والاتفاق ، وتنعكس سوابها الكلية كنفسها مطلقا ، ولاعكس السابقتها .

ولايمكن تصور العكس في المنفصلة ، لانه لا ترتيب بين جزاها في الطبع ، بل في الوضع فقط ، فيكون عكسا في اللفظ والعبارة دون المعنى (١) .

وهكذا يستعرض ابن كمونة القضايا وانواعها ولوازمها وعكسها بتقسيم دقيق وتفرع شامل ، حيث انه يعتبر القضايا اساسا لفلسفته ولاسيما في هذا الكتاب .

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٤٨ - ٢٤٠ .

القياس البسيط :

ويرى ابن كمونة ، ان القضايا تكون ذات لوازم عند انضمام بعضها الى بعض ، وان العمدة منها هو القياس . ومنه ما هو بسيط ، وهو قول مؤلف من قضيتين يستلزمان لذاتهما قولاً مغايراً لهما ، له نسبة مخصوصة الى اجزاء ذلك القول ، ولا يسمى قياساً الا ما استلزم قولاً يوضع اولاً ، ثم يقاس به اجزاء القياس .

وينقسم البسيط الى : استثنائي ، وهو ما ذكرت فيه النتيجة او تقيدها بالفعل . والى اقتراني ان لم يكن كذلك ، وهو على اقسام :

مركب من حمليتين ، ومتصلتين، ومنفصلتين، وحملية ومتصلة، وحملية ومنفصلة ، ومتصلة ومنفصلة . والمركب من حمليتين تشترك مقدمته في حد اوسط ، لتوسطه بين طرفي المطلوب اللذين يسمى الموضوع فيهما الاصغر، والمقدمة التي هو منها الصغرى والمحمول الاكبر ، والمقدمة التي هو منها الكبرى.

ويطلق على نسبة الاوسط الى طرفي المطلوب بالمحمولية والموضوعية شكل ، وعلى اقتران الصغرى بالكبرى ، « قرينة وضرب » . فاذا كان الاوسط محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى فهو الشكل الاول القريب من طبع الانسان . وان كان محمولاً فيهما فهو الثاني ، وان كان موضوعاً فيهما فهو الثالث ، وان كان موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى فهو الرابع ، وهو أبعدنا عن طبائع البشر .

وكل شكل تكون قرائنه بحسب تركيبه من المحصورات الاربع ويقاس عليها ستة عشر غيرها ، لكن المنتج منها في الاول بحسب بساطة المقدمات اربعة .

وضروب الشكل الاول هي : الاول من مرجبتين كليتين، والثاني من كليتين كبراهما سالبة ، والثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى، والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى، وهكذا الى آخر الامثلة والتفصيلات التي اوردها ابن كمونة في نص كتابه، والتي تتعق ايضاً بضروب الاشكال الباقية فلا داعي لذكرها هنا اكتفاء بذكرها هناك ، والتي لا تخرج عن اصول القياس البسيط ، كما هي واردة في كتب المنطق الارسطي وغيره .

والقياس الاستثنائي قريب الى طبع الانسان ، ويتألف من متصلة مع الاستثناء، او من منفصلة معه . اما الاول فالموجبة الكلية للزومية اذا استثنى عين مقدمها انتج عين تاليها ، او نقيض تاليها انتج نقيض مقدمها ، لانه متى وضع الملزوم وضع اللازم ، ومتى رفع اللازم رفع الملزوم ، تحقيقا للزوم، مثل: ان كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية ، لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية .

ولا ينتج نقيض المقدم ولا عين التالي شيئا ، لاحتمال أن يكون التالي اعم من المقدم ، ولا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم ولا وضعه ، ولا من وضع الاعم وضع الاخص ولا رفعه . والاتفاقية لاتفيد باستثناء العين علما ، ولا يصدق رفع تاليها(١) . الى غير هذا من التفريعات والتفصيلات التي يذكرها هذا المفكر ، والتي ترى عدم ايرادها تفصيلا نظرا لانها تكدر الدهن اكثر مما تفيده .

توابع الاقيسة ولواحقها :

ويذهب ابن كمونة في فلسفته المنطقية ، الى انه قد تولى مقدمات ينتج بعضها نتيجة يلزم من تاليفها مع مقدمة اخرى نتيجة اخرى ، الى ان تنتهى الى المطلوب ، تسمى قياسا مركبا ، موصول النتائج او مفصولها .

وقياس الخلف من الاقيسة المركبة ، وهو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه . ويتركب على وجوه اربعة ذكرها المؤلف بالتفصيل والامثلة .

والقياس المستقيم ، يتوجه اولا الى اثبات المطلوب ، ويتألف مما يتناسبه، وتكون مقدماته مسلمة او مافي حكمها ، ولا يكون المطلوب موضوعا فيه اولا .

وقياس الخلف يتوجه الى ابطال نقيض المطلوب ، مع اشتماله على ذلك النقيض ولا يشترط فيه تسليم المقدمات . ويوضع فيه المطلوب اولا ومنه ينتقل الى نقيضه ، وقد لا يدل على نفس المطلوب ، بل على ماهو اعم منه او اخص او مساو له ، اذا وضع شيء من ذلك وظن انه المطلوب ، ولايتأتى في ذلك صدق المطلوب وان كان لاينتجه .

الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٥٠ - ٢٥٤ .

واذا اخذ نقيض النتيجة المحالة في الخلف ، وقرن مع المقدمة الصادقة ،
انتج مطلوبنا على الاستقامة . وهناك ايضا قياس الضمير ، وهو قياس حذف
كبراه اما لوضوحها مثل : هذان خيطان خرجا من المركز الى المحيط فهما
متساويان .

او لاختفاء كذبها ، مثل : فلان يطوف بالليل فهو سارق وتقدير الاول : كل
خطين هما كذلك فهما متساويان . والثاني : وكل من يطوف بالليل فهو سارق .
وهناك « عكس القياس » وهو ان يؤخذ نقيض النتيجة ، ويضم الى احدى
المقدمتين ، لينتج مقابل الاخرى ، ويسمى ذلك غصبا ، لنصب التعليل .

و « قياس الدور » ، هو ان تجعل نتيجة القياس وعكس احدى المقدمتين
منتجا للآخرى ، ويكون هذا عند تماكس الحدود ، مثل : كل انسان ضاحك ،
وكل ضاحك متفكر فكل انسان متفكر . ثم يقال : كل انسان متفكر ، وكل
متفكر ضاحك ، فكل انسان ضاحك .

وهناك ما يسمى « استفراز النتائج » ، وهو ان يستنتج من القياس المنتج
بالذات نتائج اخرى بالعرض لازمة لنتيجته الذاتية ، وهي كذب نقيضها ،
وعكسها وعكس نقيضها ، وجزئيات تحتها او معها .

ويكتسب القياس من الحملات الاقترانية بتحليل حدى المطلوب الى
ذاتياتها وعرضياتها اللازمة والمفارقة ، ثم محاولة وسط تقتضي تأليفا بينهما
منتجا له ايجابا او سلبا .

والقياس الشخصي لا يطلب في العلوم ، وعلى هذا يقاس الحال اذا كان
المطلوب متصلا او منفصلا . وتحليل القياسات المركبة يكون بتخليص الحدود
والمقدمات عن الزوائد، والنظر في اشتراك بعض المقدمات مع بعض ومع المطلوب،
ليطلع على تأليف كل قياس منها .

وقد احتيج اليه ، لانه ليس كل نتيجة في العلوم ، تورد حجتها على نظم
مستقيم ، اى على هيئة شكل اقتراني او استثنائي ، بل قد تحرف بزيادة

فاذا لم يناسب المطلوب بحال ، فليس بقياس ، وكثيرا ماتقع المناسبة بواسطة المعنى دون العبارة ، ولذا وجب أن يجرى النظر الى المعنى ، دون التفتات الى الالفاظ ، مع الاحتراز من اشتباه المعدولة مع السالبة ، والا يكون التحليل ناقصا (١) . هذا وبالرغم من هذه التفريعات فان ابن كمونة يصرح بأنه قد مال الى الاختصار فيها .

الصنائع الخمس :

الصنائع الخمس في المنطق التي ذكرها ابن كمونة هي : البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة .

فالبرهان : قياس مؤلف من مقدمات يقينية ، لانتاج نتيجة كذلك . ومعنى اليقين حكم على الحكم التصديقي بالصدق على وجه لا يزول . واذا كانت اليقينات مكتسبة فتنتهي الى مبادئ واجبة القبول ، غير مكتسبة ، وهي سبعة مبادئ : الاوليات : ويكفي في الحكم بها مجرد تصور طرفيها مثل : الكل اعظم من جزئه .

والمحسوسات : يحكم بها العقل جزما بواسطة الحس الظاهر ، مثل : النار حارة . وما أدركه الحس ولم يجزم به العقل فهو خارج عن ذلك . والوجدانيات : ما تدركه النفس بذاتها ، أو بحس باطن بالوجدان ، كعلمنا بأن لنا فكرة .

والجريات : يحكم بها العقل ، لتكرر الاحساس الذي يتأكد معه عقد جازم لا يشك فيه .

والمتواترات : ما تحكم بها النفس يقينا ، لكثرة الشهادات بأمر محسوس ، ويكون الشيء ممكنا في نفسه ، وتأمين النفس من التواطؤ على الكذب . وفطريات القياس : وهي التي يصدق بها ، لاجل وسط لا يعزب عن الذهن ، كالعلم بأن الاثنين نصف الاربعة .

والحدسيات : ما حكمت به النفس يقينا لقرائن غير التي في المبادئ السابقة ذكرها ، وليس على المنطقي أن يطلب السبب فيه .

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٥٤ - ٢٥٦ .

ولاشيء من تلك المبادئ حجة على الغير ، اذا لم يحصل له اليقين منها .
وليس من شرط مايجب قبوله ان يكون قضية ضرورية .

وهناك مايسمى برهان لم ، وهو الذي يعطي علة الوجود والتصديق معا ،
مثل : هذه الخشبة مستها النار ، وكل كدر محترق ، فهذه الخشبة محترقة
فالاوسط هنا مع كونه علة التصديق هو علة الحكم بالاكبر على الاسفر .

وهناك برهان « ان » وهو الذي يعطي علة التصديق فقط ، مثل : هذه
الحصى تشتد غبا ، وكل حصى كذلك فهي محترقة . وقد يكون الاوسط هنا
معلولا للحكم ، فيسمى « دليلا » مثل : هذه الخشبة محترقة ، وكل محترق
فقد مسته النار .

والجدل : صناعة علمية يقتدر معها الانسان على اقامة الحجة من المقدمات
المسلمة ، على اى مطلوب يراد ، واى وضع يتفق على وجه لايتوجه اليه مناقضة
حسب الامكان .

والذي يقوم بنقض الوضع باقامة الحجة يسمى سائلا ، وغاية سعيه ان
يلزم ، وحافظه يسمى مجيبا ، وغاية - سعيه الا يلتزم - وللجدل مبادئه العامة ،
او الخاصة وهي مسلماته ، والتي هي بحسب كل شخص ، فعند السائل هي
مايتسلمه من المجيب ، وعند المجيب هي المشهورات .

ومنها الواجب قبولها ، من حيث عموم الاعتراف بها . ومنها الآراء
المحمودة وهي التي لو خلى الانسان وعقله المجرد وحسه ووهمه ، ولم يؤدب
بقبول قضاياها والاعتراف بها ، ولم يستدع اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة
والخجل والانفة والحمية ، لم يقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسه ،
مثل حكمنا بان اخذ مال الغير قبيح ، والكذب قبيح . وقد تكون هذه صادقة
او كاذبة ، وقد تكون عامة يراها اهل صناعة مثلا دون غيرهم . وقد يكون
المتقابلان مشهورين حسب راين او غرضين .

على انه لايلزم الجدل ان يستعمل الحجج التي تنتج حقيقة ، بل قد
يستعمل ماينتج بحسب الشهرة ، او تسليم الخصم ، مع انه قد يكون عقيما
في نفس الامر .

واللحجج العقلية فوائد ، منها : الزام المبطلين ، والذب عن الاوضاع ، واقناع اهل التحصيل من العوام والمتعلمين القاصرين عن البرهانيات . ومن خلال المجادلة قد يلوح برهان من احد المتناقضين يحصل منه رياضة للخاطر .

والخطابة صناعة علمية يمكن معها اقناع الجمهور ، فيما يراد تصديقهم به ، بقدر الامكان . ولها ثلاثة مبادئ : المقبولات ممن يوثق بصدقه او يظن صادقا . والمشهورات في اول الامر ، وهي التي تدعن لها النفس في اول اطلاعها عليها ، فاذا رجعت الى ذاتها عاد ذلك الادعان ظنا او تكديبا مثل « انصر اخاك ظالما او مظلوما » لانه عند التأمل يظهر ان الظالم ينبغي الا ينصر ، وان كان اخا .

والظنونيات تعميل النفس اليها مع شعورها بامكان مقابله ، فالمحتج يستعملها جزما لكنه يتبع فيها مع نفسه غالب الظن ، مثل : فلان يتكلم مع الاعداء جهارا ، فهو متهم ، وقد يكون مقابله مظنونا باعتبار آخر مثلما يقتل هذا بعينه في نفس التهمة عنه . ويستعمل فيها من الحجج مايظن منتجا ، كما ينتفع بها في تقرير المصالح الجزئية المدنية ، واصولها الكلية كالعقائد الالهية والقوانين العملية .

وبعضها قد يكون منبها للنفس على تحصيل العلم اليقيني ، او معدا لها لقبول ذلك من مبدئه . وربما تكون هذه الفائدة قاصرة على بعض الاشخاص دون بعض .

والشعر صناعة علمية يقتدر معها على ايقاع تخیلات تصير مبادئ انفعالات نفسانية مطلوبة . ومبادئها المخیلات التي تؤثر في النفس التبسطا او انقباضا ، او تسهيل امر او تهويله او تعظيمه او تحقيره ، فالعسل مثلا يقال له مقىء للتغفير من اكله ، وهذه قد تصدق وقد تكذب ، او ربما زاد تأثيرها على التصديق وان لم يكن معه تصديق .

والتخیل محاكاة ، وهذه تفيد التملذا وتعجبا كالتصوير وان كان لشيء غير جميل ، ولذا كانت النفوس العامية مطيعة له اكثر من طاعتها للاقناع .

وليس شرطاً في الحجة الشعرية ، ان تكون منتجة في نفس الامر ، بل بحسب الاقتناع والتخيل فقط . وتشارك الشعريات والخطابيات ، في افادة الترغيب والترهيب ، في الشؤون الدينية والدنيوية .

والغالطة هي ان يؤتى بما يشبه برهانا او جدلا وليس هو . وموادها هي التشبهات بغيرها . وتنقسم الوهميات والتشبهات الى مايتوسط اللفظ ، والى مايتوسط المعنى .

والذي يتوسط اللفظ قد يكون باعتبار انفراده في جوهره او احواله العرضية ، كاختلاف الاعراب والبناء والاعجام والشكل .

وقد يكون باعتبار تركيبه في نفس التركيب ، وهو الاشتراك التركيبي ، مثل : كل مايتصوره العاقل فهو كما يتصوره ، فتارة يرجع الى العاقل وتارة الى المعقول . وربما اشترك بين الخبر والانشاء مثل : بعثك هذا الشوب . وقد يكون في وجود التركيب وعدمه ، كما يصدق القول مفردا ، فيتوهم مؤلفا مثل : زيد شاعر جيد ، فيظن جودته في الشعراء ، ويصدق مؤلفا فيتوهم مفردا مثل : الخمسة زوج وفرد ، فيظن انه زوج مفردا .

وما يتوسط المعنى قد يكون في احد جزئي القضية ، او فيهما معا ، وما في احدهما قد يورد او لا يورد ، فان لم يورد بل اورد ما يشبهه من اللوازم والعوارض ، سمي اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات . مثل من رأى انسانا ابيض يكتب فظن ان كل كاتب كذلك ، فاخذ الابيض مكان الكاتب .

فان اورد واخذ معه ما ليس منه ، او حذف عنه ما هو منه ، كالقيود والشروط سمي سوء اعتبار الحمل ، كمن يأخذ غير الموجود على وجه مخصوص غير موجود في نفسه .

وما في جزئي القضية معا فهو ايها العكس ، مثل من رأى الخمر احمر مائما فظن ان كل احمر مائع هو الخمر .

والوهميات ليس الا قضايا كاذبة ، يحكم بها الوهم الانساني في المعقولات الصرفة حكمه في المحسوسات ، ويقضي بها قضاء شديد القوة ، لانه لا يقبل

مقابلها . اذ هو تابع للحس ، فما لا يوافق المحسوس لا يقبله ولذا يفكر نفسه ويساعد العقل في مقدمات ناتجة لنقيض حكمه ، وعند وصوله الى النتيجة يرجع عما سلمه . وقد يشاكل القضايا الاولى ويشتبها ، مثل الحكم بأن كل موجود له وضع ، وان الملاء لا بد له من خلاء اليه ينتهي اليه .

وافعال المغالطين قد تكون في القول المطلوب به انتاج الشيء ، وقد تكون في اشياء خارجة عنه مثل تخجيل الخصم وترذيله والتشنيع عليه وقطع كلامه والاغراب عليه في اللغة . ونسبة كلامه الى الكذب بتأويل .

وتوجد بعض القضايا المركبة التي لاتدعى القياسية في تركيبها ، مثل جمع المسائل في مسافة ، كقولنا : الانسان ، وحده : ضحاك ، فانه قضيتان على سيفة قضية واحدة . فالقضيتان هما : الانسان ضحاك ولاشئ غير الانسان بضحاك .

ولاتم للمغالطة صناعة ، لولا القصور ، وهو عدم التمييز بين ماهو الشيء وما هو غيره .

ومن فوائد صناعة المغالطة ، انها تعصم صاحبها من ان يغلط في نفسه او يغلطه غيره ، وتعينه على مغالطة المغالطين . وقد يستعملها الانسان امتحانا او عنادا ، لفرض ما .

ويامن الغلط من تصفح الحجة واجزاءها فوجدها على ماينبغي مادة وصورة ، ولفظا ومعنى ، مركبة ومفردة . ومما يشحذ الدهن ويعين على هذا التصفح كثرة الاطلاع على المغالطات وحلولها .

وهناك نكت لطيفة ينتفع بها في التدريب ورياضة الخاطر ، مما يقصد به التغليب ، وهي خمسة :

الاولى منها : يدعى ان الخلاء موجود ، لان وجود الخلاء لو لم يكن مستلزما لارتفاع الواقع لكان واقعا ، لكن المقدم حق فالتالي مثله . ولو لم يكن واقعا لكان الواقع نقيضه ، فيكون وجوده مستلزما لارتفاع الواقع ضرورة ان وجوده مستلزم لارتفاع نقيضه . وهكذا مما فصله ابن كمونة ، ومما يحتاج تصويره الى دقة كبيرة .

والثانية قولنا : بعض الجسم ممتد في الجهات الى غير النهاية ، فلو لم يصدق لصدق : لاشيء من الجسم بـممتد في الجهات الى غير النهاية ، وينعكس : لاشيء من الممتد في الجهات الى غير النهاية بجسم ، وهذا كاذب ، لصدق : كل ممتد في الجهات الى غير النهاية جسم . فان موضوع الجزئية صادق ، لانه لم يقيد بالوجود الخارجي ، ولان بعض الاجسام في الذهن .

والثالثة : ان ثبوت الامكان لايلزم منه امكان الثبوت ، ودليل منع اللزوم ان الحادث يثبت امكان وجوده في الازل ، ولايمكن ثبوت وجوده في الازل . فهنا ثبت الامكان دون ان يمكن الثبوت . وان الامكان لايمكن تعقله الا مضافا الى شيء يكون امكانا له .

والرابعة : لنفرض شخصا ما دخل منزلا ثم قال : كل كلامي كاذب في هذا البيت ، ثم خرج منه .

فان كان قوله صادقا يلزم كونه كاذبا ، لانه فرد من افراد كلامه ، فيصدق ويكذب معا . وان كان كاذبا فبعض كلامه صادق في هذا البيت . فان كان الصادق هذا الكلام فقد صدق وكذب معا ، اما اذا كان الصادق غيره وهو كاذب في نفسه ، فيلزم صدقه وكذبه معا .

وحيث انه اخبر عن نفسه ، فان الخبر والمخبر عنه واحد ، فلا يكون صادقا ، لان مفهوم الصدق مطابقة الخبر للمخبر ، ولاتصح المطابقة دون اثينية ما ، وهي هنا مفقودة ، فهو كاذب ، لانعدام المطابقة المذكورة الى غير ذلك .

الخامسة : ان المتصلة الكلية لاتصدق البتة ، وحتى لو كان تاليها عين مقدمها . وان تالي المتصلة ان كان لازما في الموجبة او غير لازم في السالبة ، على كل تقدير من التقادير مطلقا ، من غير تقييد هذه التقادير بما يمكن اجتماعه مع المقدم ، فمسلم انها لاتصدق .

وان كان لزومه او عدم لزومه على التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم ،

جاز صدقها مع صدق الخبرة التي ليست كذلك ، لا هو معروف في نتائج
التوصلات الاقتراعية ، اذا كان المقدم ممتنعاً في مقدمات القياس (١) .
ويرى ابن كمونة ان هناك ضوابط كثيرة يستعان بها على حل المغالطات ،
لكنه لم ير داعياً لذكرها ، ويضيف ان الاعتماد في ذلك على الفطرة السليمة ، بعد
معرفة القوانين والتدرب باستعمالها .

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٥٦ - ٢٦٠ .

القسم الاول

ما وراء الطبيعة

ويتكون من مبحثين هما :

- المبحث الاول : الالهية
- المبحث الثاني : العقول

المبحث الاول

الالهية

١ - اثبات واجب الوجود :

حاول ابن كمونة اثبات وجود الله تعالى ، ويسميه « واجب الوجود » . فهو يرى - متفقا مع السابقين - أنه لو لم يكن في الوجود موجود واجب الوجود ، لكانت الحقائق والماهيات الموجودة كلها ممكنة الوجود ، فتفتقر الى وجود علة، ولذا وجب انتهاؤها الى علة غير معلولة وهي واجب الوجود .

وكذلك فان كل موجود ممكن ، ولا بد لكل فكرة من علة موجودة معه ، فان أفتقرت تلك العلة الى علة ، كان باطلا ، لوجود الدور . وان الله سبحانه خارج عن كل الممكنات جملة وآحادا . فهو بالضرورة واجب الوجود لذاته . وأيضا فان الموجودات محتاجة في وجودها الى مرجح ، واذ كان الواجب هكذا فهو منتهى العلل ، والا كان ممكنا . واذا كان موجودا فليس بممتنع ، فتعين كونه واجبا .

وكذلك فان هناك بعض الموجودات التي تتصف بالثبات مثل الجوهر المدرك لذاته في النفس . فثبات مجموع الممكنات واجب بالخالق تعالى (١) . وهكذا يبرهن ابن كمونة على اثبات وجود الله تعالى بطرق عقلية تستند الى الكائنات الممكنة .

وهذا الاستدلال قد سبقه اليه ابن سينا وعرف بين الفلاسفة بدليل «الواجب والممكن» (٢) .

٢ - وحدة واجب الوجود :

يرى ابن كمونة ان واجب الوجود واحد ولا يقال على كثرة، وكل ماهو واجب الوجود لذاته فان نوعه لابد وان ينحصر في شخصه .

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٢٥٢ - ٣٥٣ .

(٢) ابن سينا : الاشارات ٣ : ٤٦٤ - تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف بمصر

١٩٠٨ .

فلو حصل اثنان من واجب الوجود لاشتركا في الماهية ، وامتازا بالهوية .
فيكون كل منهما مركبا مما به الاشتراك وسما به الامتياز ، وكل مركب مفتقر الى
جزئه فلا يكون واجبا بذاته .

وليس بجائز أن يفرض الامتياز بالفصل بين شخصين من النوع الواجبي .
فيلزم هنا أن يكون وجود الواجب معللا بغيره . فلا يكون واجبا .

ولو حصل واجبان للوجود من نوع واحد . فان هوية واجب الوجود ان كانت
علة لماهيته في الخارج ، فالواجب لذاته مبادل للغير . فيكون ممكنا . وكذلك لو
كان الواجبان معلولي علة واحدة . وهذا باطل على فرض وجود اثنين .

فابن كمونة يحاول بالبرهنة العقلية اثبات أن نوع الواجب لا يدخل تحته
شخصان فأكثر . ولهذا امتنع تماما أن يوجد شخصان هما واجبا الوجود . من
نوع واحد ، أو أكثر من نوع .

ومن المحال أيضا ، صدور هذا الكون عن واجبين معا ، لارتباط اجزاء
العالم ارتباطا شديدا مثل شخص واحد . وفيه اتحاد بين أعراضه وجواهره .
فهو اذن واحد فلو اجتمع عليه تأثيرا وتدبيرا واجبان أو أكثر لحدث بطلان كبير ،
سواء استبد أحدهما أو كلاهما بالامور . وبذلك يكون الواجب واحدا (١) .

ويتفق رأى ابن كمونة هنا في وحدانية الله مع ماذهب اليه ابن سينا من
قبل في قوله : « الواجب لذاته وحداني » ، لايجوز أن يكون وجوب الوجود
لشخصين (٢) .

٣ - تنزيه واجب الوجود :

يوضح هذا المفكر أن الله تعالى واجب الوجود ، ومن الحق الا تساوي
حقيقة حقيقة أى ممكن ، لعدم تساوي الواجب والممكن في الوجوب والامكان، فيكون
كل واحد منهما ممكنا واجبا معا . وهو باطل .

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٥٦ .

(٢) ابن سينا : الهداية ص ٢٦٠ ، ٢٦١ .

ولا يشاركه سبحانه شيء من الأشياء ، في معنى جنسي أو نوعي ، فالواجب منفصل بذاته •

وهو أيضا ليس مركبا ، والا لاحتاج الى جزئه ، فيكون ممكنا ولو كان كل واحد من أجزائه واجبا ، لكان واجب الوجود أكثر من واحد • وهو باطل أيضا : وليس الواجب بجسم ، لانه ليس مركبا ، فكل جسم طبيعي فيه تكثر بالقسمة الكمية والمعنوية الى هيولى وصورة • وإذا كان الواجب ليس بجسم ، فهو أيضا ليس بجوهر ، لان الجوهر يتناول ما وجوده غير حقيقته ، وليس هكذا الواجب •

وينزه ابن كمونة أيضا واجب الوجود ، عن أن يكون له ولد ، لان التوليد انفصال بعض أجزائه ثم تربيته ، فيصبح مساويا له في الذات والحقيقة ، وهذا غير متصور في الذات التي هي غير مركبة • كما ينفي عن الواجب سبحانه الحلول والتد وال ضد ، وكونه محلا للحوادث ، وجواز العدم عليه سبحانه (١) •

ونلاحظ أن ابن كمونة هنا ينفي شبهة قد ترد عليه بسبب اعتناقه مذهب الفيض ، حيث يرى أن الكائنات رغم صدورهما عن الله تعالى فهي لا تشبهه • وقد ذهب أفلوطين من قبل الى مثل هذا حيث نبه على أن النفس مختلفة عن الله وان كانت مستمدة منه ، ولذلك فهي تحبه بالضرورة حب الجميل للجميل (٢) •

٤ - جملة صفات واجب الوجود :

يستدرك ابن كمونة بعد أن ذكر ما يدل على سلب الصفات غير اللائقة بالذات الالهية تنزيها لها ، فيذكر صفات ايجابية فعالة لئلا يقع في خطأ الافراط في الجانب السلبي • حتى يصل الى مرتبة التعطيل ، كما فعل أرسطو • ويرى ابن كمونة وجوب وصف واجب الوجود بكل صفة تليق به • فالواجب مجرد عن المادة ، وليس محتجبا عن ذاته ، فيكون نفس وجوده هو معقوليته لذاته •

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٥٧ •

(٢) د • محمد كمال جعفر : في الدين المقارن ص ٣٥ - ٣٦ وانظر ص ١٩٦ •

كما يجب أن يكون علمه التام بذاته سبحانه ، علة تامة للعلم التام بمعلوله القريب . ولا يتم العلم بالعلة التامة دون العلم بوجه استلزامها لجميع ما يلزمها لذاتها . وعليه فهو يعلم جميع ما بعد المعلوم الاول في سلسلة المعلومات المترتبة . وكما ان الواجب سبحانه يدرك ذاته دون افتقار الى صورة زائدة ، فكذلك ادراكه لما يصدر عن ذاته بنفس صورة ذلك الصادر عنه التي هي حاضرة له دون انطباع ما ، ومثل هذا ادراكه لساثر معلولاته .

فالواجب يعقل ذاته ، ويعقل ما سواد ، لحصوله له ضرورة كونه فاعلا له . ولا يعزب عن الواجب شيء من صور الموجودات الكلية والجزئية . دون حصول صورة فيه .

وان علم الواجب بجميع ذلك ، انما يكون على الوجه الذي لا يتغير ، فمن الممكن له سبحانه ادراك الجزئيات المتغيرة على وجه لا يلحقه التغير .

وعلمه بهذه الاشياء انما هو بعينه صدورها عنه ، كما أن علمه بعلمه بذاته هو نفس وجوده . وعلمه بالامور الممكنة انما هو يقيني ، ولا يصح أن يكون ظنا بحال ما .

واذا كان الحى عبارة عن الدراك الفعال ، فان الواجب لذاته حى ، والعلم والحياة من الكمالات التي هي غير زائدة على الذات .

والواجب سبحانه — فوق هذا — عالم بفعله ، وعلمه فعلى ، ولا مكره له على الفعل ، فهو مرید لكل أفعاله .

وهكذا ينعت ابن كمونة ، واجب الوجود بانه قادر وحكيم وجواد وحق (١) ونجد هذه الصفات متفقة مع صفات الله لدى ابن عطاء الله (٢) .

٥ — استحالة كثرة الواجب بسبب الصفات :

وينفي ابن كمونة أن تكون صفات الواجب سببا في اتصافه بكثرة ما فعله

(١) الجديد في الحكمة : ٣٥٩ — ٣٦٠ .

(٢) ابن عطاء الله السكندري : الله ص ٤٠ .

سبحانه بذاته هو نفس ذاته (١) لازائد عليها ، وكذلك علمه بعلمه بذاته . وعلمه بمعلولاته ليس بزائد عليها ، وهو لا يحوج الى صفات متقررة في ذاته . ولو ازم الواجب الموجودة عنه ، بعينها المعقولة له ، وعليه فان علمه هو قدرته .

وكذلك فان قدرته سبحانه هي حياته ، وليست الحياة من الواجب سوى العلم وجميع ذلك بذاته . واردة واجب الوجود ليست مغايرة الذات لعلمه الذي هو ذاته مع اعتبار سلب ما .

ووحدايته تقتضي سلب الشريك والنظير والانقسام ، وقدمه يقتضي سلب البداية عن وجوده ، وكرمه ورحمته معناه ما أضافته الى أفعال صدرت منه .

وعلى هذا فان صفات الواجب التي هي غير ذاته ، لا بد وان تكون سلبية ، فليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا حال ولا محل . أو اضافية من حيث أنه مبدأ وفاعل . . . الخ .

ومن الواجب أن ترجع اضافات الواجب كلها الى إضافة واحدة ، لان الاضافات المختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه ، فكانت ذاته فتقوم من عدة اشياء وليست الحقيقة كذلك . ومن الاضافات والسلوب تتفرع صفات لاسبيل لحصرها مثل : الخالق الباري المصور القدوس العزيز الجبار (٢) . . . الخ .

٦ - أفعال الواجب :

لقد أبطل ابن كمونة أن تكون الاجسام بأسرها هي الصادر الاول ، سوى العقل المحض ، فهو الذي يصدر أولا عن واجب الوجود . ويجب أن يكون الكمال الفائض على المعلول الاول من مبدئه ، لوجوب كون المعلول مناسبا للعلة ومشابها لها . وهو بالصورة اشبه بمبدأ لكائن صوري .

وعلى هذا فالكل معقول للواجب ، ومنه ما يصدر عنه بلا واسطة ، وهو العقل الاول، ومنه ما صدر عنه بواسطة أو وسائط بمثابة شروط لوجود ما يتلوهها في مرتبة . الوجود .

(١) وهذه مقالة المعتزلة بغية الحفاظ على مبدأ التوحيد اذ كانوا يمتقدون أن زيادة الصفات على الذات تؤدي الى تعدد القدماء مما يبطل مبدأ التوحيد .

(٢) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٦٤ - ٣٦٥ .

وان جميع الاضافات والسلوب ، التي تصدق على الواجب لذاته ، لا توجب صدور الكثرة عنه .

فقد يبدع واجب الوجود جوهرًا عقليًا ، ويبدع بتوسطه جوهرًا عقليًا وجرمًا سماويًا . ومن المستحيل على البشر حصر عدد هذه الاجرام والعقول والنفوس .

ويبتدىء الوجود من الاشرف فالاشرف على مراتبه ، وان الذي له الشرف الاعلى دون تناه ، هو الواجب الوجود ، كما ان اشرف الممكنات هو العقول على اختلافها في الرتبة ، والذي يفوقها شرفًا ، هو العقل الاول .

والواجب واجب في ذاته ، كما هو واجب في فاعليته ، والا لتوقف تأثيره في معلوله الاول ، على آخر يترجم به وجوده عنها .

وان العالم حادث بأسره بالحدوث الذاتي ، ولا الزماني فحال ابدية وجود الواجب كحال ازليته ، للزوم كليهما عن عدم تغيره .

على انه لا يجوز أن يفعل واجب الوجود لفرض ، والا كان مستكملًا بفعله ، سواء كان العرض عائدًا الى ذاته أم الى فعله . وجميع الخبرات فائضة من كمال الواجب على الغير ، وإرادة الخير للغير هو من كماله . فليس في الوجود سوى الواجب وما يحدثه سبحانه من آثار (١) .

٧ - عناية الواجب بالكون :

يرى ابن كمونة أن الله تعالى واجب ولا يفعل لفرض ، فليس من سبيل لانكار آثار الله تعالى في هذا الكون ، مما لا يصدر اتفاقًا .

فهذا النظام المحكم صادر بحكمة ونظام ، وذلك راجع الى ان الاول تعالى عالم لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير ، وأنه علة الكمال والخير ، وهو أيضا راض به ، وعاقل لنظام الخير على الوجه الابلغ في الامكان ، وهذه هي عناية الله بمخلوقاته .

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٦٦ - ٣٦٧ .

ان صدور الموجودات عن ذات الواجب ، على أتم نظام وأحسن ترتيب ، لان ذات الواجب هي الكمال المطلق .

ولا يزيد علم الواجب بذاته على ذاته ، ولا علمه بمعلولاته على وجود تلك المعلولات ، ولذا لا يمكن تقدم علمه بلوازمه عليها .

وليس في الموجودات أي أمر خاضع للاتفاق ، بل جميعه اما طبيعي بحسب ذاته ، كحركة الحجر الى أسفل ، واما طبيعي بالقياس الى الكل ، وان لم يكن طبيعيا بالقياس الى ذاته .

ويورد ابن كمونة نماذج من عجائب آثار عناية الباري بمخلوقاته ، لا سيما في الانسان جسدا وروحا (١) ، وفي النبات . والمعادن وظواهر الكون من السحب والرياح وغير ذلك من الاجرام السماوية .

وكل ما يحتوي عليه العالم من نظام واتقان ، يدل على أنه لا خير في الامدان الا ويتعلق به علم الخالق الواحد . وارادته وقدرته وجوده تقتضي ايجاده أولا وقبل كل شيء (٢) .

ويختلف هذا عن رأي أرسطو انذي ذهب الى أن الله يتجاهل وجود العالم بعد خلقه له (٣) .

(١) نجد هذه الفكرة لدى كثير من الفلاسفة والصوفية وبعض علماء الكلام وتسمى هذه الفكرة العالم الصغير والعالم الكبير $Microcosm = Macrocosm$ انظر : د . جعفر : التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ، ومثل الكندي والغزالي والايجي ، حيث يتفقون على أن الانسان مختصر من الكون - راجع : الكندي الابانة عن سجود الجرم . . ص . ٢٦ ، الغزالي : كيمياء السعادة ص ٩٣ الايجي : جواهر الكلام ص ٢٦ .

(٢) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٧٢ - ٣٧٣ .

(٣) رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ص ٥٥ .

المبحث الثاني

العقول وآثارها في العالم الجسماني والروحاني

١ - العقول مصدر وجود النفوس كلها :

يذكر ابن كمونة أن مما لاشك فيه أن النفوس الأرضية والسمائية ممكنة الوجود ، لا واجبة الوجود . ولعل ممكن الوجود يستدعي علة . ولا يجوز أن تكون علة النفس ، لقريبة هي الواجب الوجود ، لأن النفوس كثيرة ، وواجب الوجود واحد حقيقى لا يصدر عنه بلا واسطة ، أكثر من معلول واحد فلا بد وأن يكون لبعضها علة قريبة ، غير واجب الوجود . وهذه الفكرة « لا يصدر عن الواحد الا واحد » لعبت دورا كبيرا في تبرير نظرية الفيض لـ « ورثتها الفلسفة من الافلاطونية الحديثة » . وقد خدع بهذه الفكرة كثيرون من الفلاسفة اسلاميين وغيرهم .

والنفس من حيث هي نفس لا توجد الا متعلقة بجسم ، فلا يتقدم وجودها على وجوده . وما لا يصدر عنه الا واحد ، لا تصدر النفس والجسم عنه الا معا . وعليه فالنفس من حيث هي نفس تكون علتها القريبة غير واجب الوجود لذاته . وذلك الغير لا يصلح أن يكون عرضا ، لأنه اضعف من الجوهر ، فان المعلول يجب الا يكون أكد وجودا من العلة ، بل لا يصح ان يساويها . ومن المحال أن تكون العلة جسما لأنه لا يمكنه الاستقلال بالتأثير ولأن الجسم مركب والنفس بسيطة ، ولا يفعل المركب في البسيط . ومن المحال أيضا ان يكون فاعل النفس نفسا أخرى غيرها . فلم يبق الا العقل المطلق هو الذى يصلح أن يكون علتها الفاعلية دون واسطة (١) . فكل النفوس تستند في وجودها اليه (٢) .

(١) في التراث الاسماعيلي أن العقل الاول مخلوق وهو مجمع الصور

قيس بن منصور ، رسالة الاسابيع ص ١٦١ .

(٢) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٣٨ - ٣٣٩ .

ومن الجدير بالذكر أن نظرية الفيض هذه تعتبر غريبة عن تعاليم الاسلام وقد اعتنقها بعض فلاسفة الاسلام ليفسروا المعرفة الانسانية بأنها فيض من اخر العقول العشرة (١) وليشرحوا قضية الخلق شرحا يدنيه من العقول في زعمهم .

وان فلسفة الفيض هذه لتلقى فكرة الجزاء في الشرائع الالهية ، لما فيه من التجبرية ، بل انها تجعل الخلق ذاته عملية جبرية تصدر عن الاله بلا ارادة هذا يناقض الفكرة الاساسية في الاسلام .

٢ - اخراج العقل للنفس من القوة الى الفعل :

يلذكر ابن كمونة مبدا يحسبه بديها وهو انه : ليست ذات الشيء في امر من الامور ، هي التي تخرج الشيء من القوة الى الفعل ، فلما اقتضت ذلك لما كانت بالقوة اسلا ، وهذا محال .

والبسيط الواحد من حيث هو بسيط وواحد ، لا يصح ان يفعل ما كان قابلا له قبل ان يفعله ، والا لكان فعله بجهة وقبوله باخرى مما يشعر بحدوث التغير في الذات ، وهو باطل .

ولا بد من مخرج للنفس (٢) التي كانت عاقلة بالقوة ، ثم سارت عاقلة بالفعل . ان تخرج الى الفعل بعقل .

فالنفس اذا غابت عنها صورة معقولة ، فقد تفتقر في استعدادتها الى سبب جديد ، وقد لانفتقر في استعدادتها الى ذلك - والصورة المدركة اذا كانت حاضرة عند القوة المدركة لم تغب عنها القوة ما كانت مدركة لها بالفعل .

وبهذا وجب ان تزول الصورة المغيب عنها ، عن القوة المدركة زوالا تاما .

-
- (١) المرحوم الدكتور قاسم : المنطق الحديث ص ٢٤٢ ، ط ٦ - ١٩٧٠
(٢) يرى ابن عربي أن النفس الكلية هي اللوح المحفوظ وهي ايضا من الملائكة الكرام راجع له : الفتوحات ٢ : ٤٢٧ ، عقلة المستوفز ص ٥٤

اما اذا زالت ولم تحفظ في قوة اخرى تكون بمثابة الخزانة لها . افتقرت القوة المدركة في استعادتها الى تجشم كسب ، كالذى كان في ادراك تلك الصورة اولا . اما اذا انحفظت في قوة اخرى كالخزانة لم تفتقر القوة المدركة في استعادتها الى اكثر من مطالعة الخزانة والالتفات اليها دون حاجة الى الاكتساب . ولو حدث ان افتقرت الى تجشم كسب جديد لكان الذهول والنسيان واحدا . واذا غابت الصورة العقلية دون ان يفتقر استرجاعها الى كسب جديد ، فلا بد وان تكون محفوظة في شيء والا لم تستغن عن تجشم هذا الكسب . وهذا الشيء لايجوز ان يكون جسما ، فلا بد وان يكون جوهر عقليا او ينتهى الى جوهر عقلي (١) . وليس هو الواجب الوجود . وهذا الجوهر المجرد هو الذى يعطى النفوس كمالها ، ونسبته الى النفوس البشرية كنسبة الشمس الى الابصار بل هو اتم (٢) . وهو كالخزانة للمعقولات اذا اقبلنا عليه قبلنا منه . والاتصال الذى يقع بين نفوسنا وبينه هو الذى يرسم فيها الصورة العقلية ، ولا يكون هذا للنفس الا اذا اكتسبت ملكة الاتصال بذاك الجواهر العقلي . وان تصرف النفس في الصور انخيالية والمعاني والاحكام التى في الحافظة يتوسط القوة الفكرية ، يفبدها استعداد الاتصال بالفعل المنفرد ، وحصول صور تناسب ذلك الاستعداد . وفي الاطفال نجد جوهر النفس خاليا عن كل صورة عقلية ، ثم تحصل له المعقولات البديهية دون تعلم ولا روية ، وليس حصولها فيه بمجرد الحس والتجربة (٣) .

(١) في الافلاطونية المحدثه ان العقل الاول ليس جسما - برقلس : الايضاح في الخير المحض ص ٣٣ . وعند الدروز انه نور كلي وجوهر ازل - النقط والدواير ص ٧ .

(٢) انظر تفصيل ذلك في نطاق التصوف رسالة الحروف لسهل بن عبد الله التستري (من التراث الصوفي ج ١) .

(٣) هذا ايضا لا يناقضه اعتياد الاطفال على الحواس والمحسوسات .

وان اللذة الحقيقية هي اللذة العقلية ، وهي الكمال الحقيقي للنفس .
والعقل هو الذى يكمل النفس (١) .
ولا يختلف هذا عما ذهب اليه السهروردي من ان العقل الاول هو اول
ما ينتشى به الوجود ، واول من اشرق عليه نور الله (٢) .

٣ - اسناد ما لا يتناهى من الحركات والحوادث الى العقل :

لا يمكن للقوة اذا كانت غير متناهية من جهة اعطاء المدة ، ان تكون قابلة
للتجزؤ بوجه من الوجوه ، ولا بالعرض ، فان القوة التى تتجزأ يقوى كسل
جزء من اجزائها على شىء والجملة تقوى على مجموع تلك الاشياء .
وبذلك يكون كل جزء اضعف واقل من الجملة ، ويتبين هنا امتناع عدم
تناهى القوة ، باعتبار المدة وان كل قوة في جسم تحتمل التجزؤ ، فليس شىء
من القوى غير المتناهية موجودا في الجسم ، ولا قوة من القوى الجسمانية غير
متناهية التحريك .

ونسبة القوة الى القوة ليست كنسبة الزمان ، غير ان الثانية نسبة متناه
الى متناه فالاولى كذلك ايضا ، فهنا يحدث تناقض ، لان القوة التى فرضت غير
متناهية قد صارت متناهية . فكل قوة حالة في جسم او متعلقة به كيف كان
لايجوز ان تكون غير متناهية في ذاتها ، اى لا تكون بحيث يصدر عنها ما لا يتناهى
في المدة او في العدة او في الشدة .

وبذلك كان الواجب استناد الحركات غير المتناهية الى عقل واحد . هو
واسطة بين واجب الوجود وبين النفس التى تكون بدورها واسطة بين العقل
والجسم (٣) .

ونلاحظ هنا ان ابن كمونة يرى ضرورة كل من العقل والنفس في مسألة

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٤٠ - ٣٤١ .

(٢) السهروردي : هياكل النور ص ٦٥ ط ١ .

(٣) الجديد في الحكمة - ٣٤٢ ٣٤٥ .

خلق الكائنات ، وقد ذهب الاسماعيلية أيضا الى أن مجموع العقل والنفس هو الكلمة ، بينما ينفرد العقل لدى افلوطين بأنه هو الكلمة (١) .

٤ - العقل مصدر للأجسام :

يرى ابن كمونة أنه لابد من افتراق الأجسام بالهيئات ويمتنع أن تكون الهيئات المقترنة بها معلولة لنفس الجسميه ، بما هي جسمية ، والا لاتفقت الأجسام في الهيئات والمقادير والأشكال لاتفاقها في الجسمية والذا وجب ألا تقوم الأجساد إلا بما هو غير جسم .

ومن الممتنع أن يكون العرض موحدا للجسم ، لامتناع افادة مالا قوام له بنفسه وجود ماله قوام بنفسه .

وأيضا لا يصدر الجسم عن واجب الوجود دون واسطة ، فلا بد من الانتهاء آخر الأمر الى عقل ، هو المصدر بعد واجب الوجود لوجود الأجسام .

فالمبدأ المفارق يفيض عنه وجود الهيولى بأعانة الصورة من حيث هي صورة ما ، لا من حيث هي هذه الصورة المعينة ولا يعقل وجود الصورة المعينة إلا في مادة معينة . فلا يوجد الجسم بجسم ، ولا بنفس أيضا ، من حيث هي نفس ، فانها من هذه الحيثية لاتفعل إلا بواسطة الجسم . ولو كانت هذه وأمثالها عللا موحدة للصور والأغراض ، لما كان يبقى شيء من تلك العلولات ، بعد زوال ما فرض أنه موجود له . فلا شك إذن - كما يرى ابن كمونة - أن موجودها أمر آخر من الروحانيات لامن الجسمانيات (٢) .

٥ - غاية الحركات السماوية :

حاول ابن كمونة أن يثبت أن للسماويات نفسا محركة على الدوام . ولا تطلب الحركة لأنها حركة فقط ، بل لأنها وسيلة الى غيرها . وقد تعين أن العقل هو الذي تطلب الحركات السماوية التشبيه به بالحركة .

(١) د . محمد كامل حسين : نظرية المثل والمثول ص ٨ .

(٢) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٤٥ - ٣٤٦ .

وليست السماويات متحركة من اجل ما تحتها وهو عالم الكون والفساد
لانه احقر من اجرامها ، ولان حركاتها واجبة الدوام ، فيجب ابتناؤها على امر
واجب الدوام وهو العقل .

ولو كان غرض السماويات من الحركة ، نفع السافل ، لما اندرست
الفضائل في الازمنة المتطاولة ، ولما نبعث الملل والاعتقادات الباطلة . فهي تتحرك
لامر معشوق لها ، لان التحرك لغير المعشوق لا يتصور في الامر الارادى .

وان دوام الحركة ليدل على فرط الطلب الدال على فرط المحبة ، والمحبة
المفرطة هى العشق . فيكون التحريك الذى لها انما لاجل معشوق
ومختار (١) .

وقد فات ابن كمونة هنا ، ان يشير الى ان ما في السماوات وما في الارض
جميعا مسخر من اجل الانسان ، كما تنص على هذا الاديان السماوية . ويبدو
انه كان اسيرا للمبدأ الارسطى القائل بالعشق كعلة لحركة الكون والاحياء .

٦ - وجوب حياة العقل وادراكه لذاته ولغيره :

من الافكار الاولى لدى ابن كمونة ان ادراك الشئ هو نفس حصوله . فمثلا
السواد القائم بالجسم لو كان قائما بذاته ، لكان سواد لذاته لا لغيره ، وكذا
التور القائم بالجسم الذى هو ظهور للجسم لو قام بنفسه ، لكان نورا لنفسه
اي ظهورا لها .

ويتضح من هذا ان ما كان وجوده لغيره لا يدرك ذاته ، فان مدرك ذاته
يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه لذاته .

وان كل ما هو في المادة محجوب عن ذاته ، لكون وجوده لغيره لا لنفسه .
وكل ما لا يمكن ان يحصل بنفسه فلا يمكن ان يحصل له شئ ، فالحاصل
لا يكون بالحقيقة له ، بل يكون لما هو حاصل له ومتحصل به ايضا . فليس
شئ من الهوى الجسمية والصورة الحالة فيها وجميع المركبات والاغراض ،
بعاقل ولا حى على الاطلاق .

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٤٦ - ٣٤٧ .

والعقل يجب أن يدرك ذاته ، لأنه مجرد قائم بذاته ، وأن يكون ادراكه لذاته نفس ذاته ، دون زيادة عليها ، لأن صورته المطابقة له لو حصلت لما من شأنه أن يدرك لكان مدركا لها ، ولكان نفس حصولها له ، هو ادراكه لها .

وان كل ما يدرك ذاته فمن شأنه ان يدرك غيره ، فان العلم بالملزوم يقتضى العلم بلازمة ، وان كان هذا اللزوم لذاته .

والخلاصة أن كل شيء يعقل شيئا ، فله أن يعقل أنه يعقله . وأن كل ماله ذلك ، فله أن يعقل ذاته ، فكسل ما يعقل شيئا فله أن يعقل ذاته ، وكل معقول قائم بذاته فيمكن أن يعقل مع غيره .

واذا كانت النفوس بأسرها تستند الى عقل يكون علة فاعلية لها ، فلا يمكن أن يكون ذلك العقل انقص في مرتبة الوجود منها ، وكلذك فان العلم والحياة هما من الكمالات غير القرائدة على الذات ، بل هما كمال للذات من حيث هي .

ولا يجوز أن يتغير علم العقل والا لافتقر الى حركة دائمة ودورية ، فيكون مستكملا بالاجرام المتحركة ، فيصبح نفسا لا عقلا وهو باطل . ولذا وجب أن يكون علمه بالجزئيات على وجه كلي ، لا يتغير فيه ، ولا يفتقر فيه الى السة جسمانية (١) .

٧ - كثرة العقول :

يعتقد ابن كمونة أن العقول كثيرة في هذا الوجود ، فلا يمكن ان يكون عقل واحد فقط ، هو العلة الفاعلة لموجودات العالمين : الجسماني والنفساني ، بالاضافة الى تحمله تشبه جميع النفوس المحركة للاجرام به ، واخراجه نفوسنا من القوة الى الفعل . فالواحد من حيث هو واحد ، لا يؤثر الا تأثيرا وحدانيا .

لكن هذه الآثار كثيرة فلا بد لها من كثرة تستند اليها . وليس العقل مركبا والا لاقتضى الا يكون مدركا لذاته فان كل مدرك لذاته غير مركب ، لكن بين أن العقل يدرك ذاته فليس بمركب .

(١) الجديد في الحكمة - ٣٤٧ - ٣٤٩ .

على أن تركيبه أيضا يقتضى ألا يكون هو الصادر الاول عن واجب الوجود ،
لأنه واحد حقيقى لاشريك له ، فلا يصدر عنه من غير واسطة أكثر من واحد
بسيط .

ويرى ابن كمونة أن الدوق السليم هو الذى يشهد بأن الكثرة الكونية
لا تحصل إلا من عقول كثيرة العدد جدا . فصدور الفلك مثلا عن عقل
واحد أمر غير معقول ، لما تشتمل عليه من الكواكب التى لا تحصى كثرة ، متفقة
الأنواع أو مختلفة . فلا تصدر هذه الافلاك وكواكبها ونفوسها الحركة لها ، إلا
بعد كثرة وافرة من العقول .

وهذه العقول هى اشرف الموجودات ، ويوجد بينها من النسب العددية (١)
عجائب تحصل منها في النفوس والاجسام عجائب . على أنه لا يبعد وجود عقول
متكافئة تكافؤ النفوس الانسانية .

ويمكن الاستدلال على كثرة العقول بافتقار التحريكات المنسوبة الى القوى
النباتية والحيوانية ، الى موجود له عناية بأنواع النبات والحيوان . هو غير
النفوس الناطقة ، لفعل الانسان عن نموه وتغذيته وتولد ما يتولد منه (٢) .

٨ - اثبات النفوس السماوية :

يذكر ابن كمونة أنه قد ثبت وجود الحركات الدورية للاجسام السماوية ،
واختلاف الافلاك والكواكب في جهات تلك الحركات ، وسرعتها وبطئها ، وان
بعضها بالذات وبعضها بالعرض ، وان ما بالعرض لا بد وان يكون تابعاً لما
بالذات .

(١) نلاحظ هنا امتزاج الفيثاغورية والغنوصية بالافلاطونية المحدثة ، كما
لاحظها جولد سيهر بالنسبة لآخوان الصفاء - له : مذاهب التفسير
الاسلامى ٢٠٩ - ٢١٠ .

(٢) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٤٩ - ٣٥١ . هذا ونجد لدى ابن سينا
أن العقول عشرة متبعا في ذلك الفارابى - (ابن سينا : رسالة في
معرفة النفس الناطقة ص ١٩٠ كذلك ذهب الكرمانى الى أن العقول
عشرة ، لكن استخدمها في الجانب المذهبى الاسماعيلى - راحة العقل ص ٢٥ .

والحركة التي بالذات اما قسرية او طبيعية او ارادية والحركات المستديرة
للسماويات لا تخرج عن احدى هذه الحركات ، والاولان باطلان فتعين انها
ارادية . وقد بطل كونها قسرية ، لان حركات الافلاك لو كانت قسرية ، لكانت
على موافقة حركة القاسر ، فان التحريك القسرى لا يكون الا بالا ستصحاب ،
فوجب الا يختلف في الاقطاب ، مع انه قد ثبت الاختلاف .

وان اعلى ما يتحرك من الافلاك ليس فوقه ما يحركه ، وما تحته ان دافعه
او زاحمه ، ليكون قاسرا له ، فان تلك المراحة والمدافعة حركة ايضا .

فان كانت قسرية فلا بد وان تنتهى الى ارادة او طبيعة تصدر عنها بعض
الحركات السماوية ، فيعلم قطعا ان العالم العنصرى غير قاسر في الحركة للعالم
السماوى . فاذا كان في السماويات ما حركته قسرية ، فان فيها ايضا ما يخالف
ذلك .

وقد بطل كونها طبيعية ، لان الحركة الوضعية اذا لم تكن عن قسر ، يمتنع
ان تكون عن طبيعة ، ويتعين كونها عن ارادة . فقد وجب إذن ان تكون الحركة
الفلكية ارادية . فلها محرك مزيد ، فانه يسبق تحريكه شوق ، وكل شوق فانه
يسبقه تصور ، فهذه الحركة يسبقها تصور .

وللسمائيات حياة وادراك ، ومحركاتها عقول او نفوس ، لكن العقول لا تحرك
الجسم مباشرة ، لكون ذلك يناهى كونها عقولا . فالعقل هو الذات المجرد عن
المادة وعلاقتها ، فهي إذن نفوس ، ويجب ان تكون تصوراتها جزئية وكلية معا
لأنها لو لم يكن لها من التصورات الا التصور الكلى فقط ، لامتنع تحريكها للجسم
السماوى ، لان التصور الكلى لا تصدر عنه حركة جزئية ، والا افتقرت الى سبب
مخصص تقتضيه به ، ولا يكون هو وحده موجب تلك الحركة المعينة .

فاذا حكمنا مثلا بان البلد الفلانى ينبغى ان يقصد ، لا يكفى فيه مجرد حكمنا
بانه ينبغى قصد بلد مطلقا ، بل لابد معه من الشعور بالبلد المخصوص .

وجميع الحركات الفلكية جزئية ، تصدر عن تصور متجدد جزئى ، ليخرج بها من القوة الى الفعل في امر ما ، غير الحركة ، فان الحركة لا تتطلب لذاتها بل لغيرها (١) .

ولابد للفلك من ارادة كلية عقلية ، فله نفس ناطقة ، مثل الانسان (٢) وان كانت في جوهرها ومرتبعتها من الوجود افضل مما لا يمكننا الاطلاع على قدر التفاوت فيه والاشبه ان نسبة نفوسها الى نفوسنا في الشرف ، كنسبة ابدانها الى ابد اننا في هذا .

وليس حال الفلك مثل حال الانسان في الحركة ، لان للانسان خطوات تتعين ارادته الجزئية للحركة ، من حد الى حد بها . وان اوضاع الفلك متشابهة وما يفرض فيه منتهى حركة جزئية من النقط ليس هو بأولى من نقطة اخرى لكنما تختلف حدود حركته بقياسه الى غيره كتربيه وتسدسه (٣) .

وقد بنى مذهب الدروز في كثير من تعاليمه على مذهب الفيض مستخذين من مصطلحاته رمزا لائمتهم (٤) .
هذا وقد نص الغزالي على ابطال فكرة العقل الاول ، لان الله عقل نفسه اما الاول

(١) تذهب الرواقية الى تقرير وحدة العالم الناتجة عن تأثير ما فوق القمر فيما تحته ، ويشمل هذا الاحداث الجزئية والعامة . وهذا لا يبعد عن فكر ابن كمونة هنا . راجع - د . نجيب بلدى : تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية ص ٩١ - ٩٢ .

(٢) اهتم اخوان الصفاء ايضا بتوضيح العلاقة بين الانسان والكون كاشفين عن ثروة هائلة من العلاقات بينهما كما يبدو في رسالتهم « الانسان عالم صغير » وانظر شيدر : نظرية الانسان الكامل ص ٣٦ (٣) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٣٦ - ٣٣٨ . هذا وقد ذهب اخوان الصفا ، ايضا الى ان هناك تلازما بين وجود العالم وبين فيض الاله عليه - رسائل اخوان الصفا ٣ : ١١٨ ط . مصر ١٩٢٨ .

Htti : The origins of Draz PeoPle and religion

P. 35 Colombia , 1928.

فقد عقل الله وعقل نفسه : « ومن قنع أن يكون قوله في الله تعالى راجعا الى هذه الرتبة فقد جعله احقر من كل موجود يعقل نفسه ويعقل غيره » (٤) .

وعند ابن تيمية ، اخوان الصفاء من الملحدين ، لاتباعهم القدماء في مسألة العقول هذه ذاهبا الى أن هذا أمر ينكره الاسلام (٥) .

وفي الفكر الحديث نرى التجريبية قد اعتبرت مذاهب الفيض شاطحة في الاوهام (٦) .

(٤) تهاافت الفلاسفة ص ١٤٦ ط ٢ .

(٥) ابن تيمية : تفسير سورة الاخلاص . ص ٥٨ ط ١ .

(٦) الموسوعة الفلسفية المختصرة . ص ١١١ وما بعدها .

القسم الثاني
الطبعة

أهم المفاهيم الفلسفية

١ - الوجود والعدم :

يرى ابن كمونة أن الوجود لا يمكن تحديده ، لأنه أولى التصور ، ولا شيء أعرف منه حتى يعرف به . وقد أخطأ من رام بيانه . فقولنا : حقيقة الوجود أن يكون فاعلا أو منفعلا ، فيه أخذ الشيء في تعريف نفسه ، فان الفاعل والمفعول يؤخذ في تعريفهما الوجود مع زيادة واستفادة .

ولا يجوز أيضا تعريف الوجود بأنه هو الذى ينقسم الى حادث وقديم ، لانهما لا يعرفان الا بالوجود مأخوذا مع سبق عدم ، أو لا سبقه . ويجب أن يؤخذ في تعريفه الفاظ ترادفه مثل الذى وما . كما يقال : هو الذى هو كذا ، أو هو ما ينقسم الى كذا .

وهناك الشيئية وهى أعم من الوجود باعتبار أن المعقول الذى يمتنع أو يمكن لكنه معدوم ، هو شيء في العقل ، لان له صورة عقلية ، مع أنه ليس له وجود . ويصح هذا الاعتبار اذا حنص الوجود بما في الاعيان .

وباعتبار آخر فان الشيئية أعم من الوجود من وجه ، لانها تقال عليه وعلى الماهية المفروضة له . وقد تكون اخص منه من وجه من حيث أن الوجود يقال على الماهية المخصصة ، وعلى اعتبار الشيئية اللاحقة بها ، لان لها وجودا ولو في الدهن .

وباعتبار ثالث نرى أن الوجود والشيئية لفظان مترادفان ، ينقسم معناه الى : عيني وذهنى . واذا اطلق الوجود يراد به العيني غالبا . والوجود في الاعيان هو نفس الكون في الاعيان والا تسلسل الى غير النهاية .

ولا يحمل الوجود على ما تحته حمل مواطاة ، بل حمل تشكيك ، فان وجود العلة اقوى من وجود المعلول واقدام ، وكذلك وجود الجوهر بالنسبة الى وجود العرض ، وهكذا .

ومن المؤكد ان مفهوم الوجود مفهوم واحد ، والا ما امكننا الجزم بصدقة على كل موجود من الموجودات ، ولا الحزم بانه متى كذب العدم على شىء ، صدق الوجود عليه ، لاحتمال كذبهما معا .

ومن الواضح دون برهان ان تصور كون الوجود امر بديهي ، وكذلك كونه مفهوما واحدا ، ومقولا بالتشكيك . وما ذكر في بيانه انما هو تنبيه لبرهان .

والوجود يوجد في النفس بوجود ، اذ هو كسائر المعانى المتصورة في الذهن والذي في الاعيان منه هو موجود ما وليس تعين كل وجود بموضوعه فقط ، كتعين الحمرة مثلا بموضوعها . لكن كل وجود يتخصص بما يجرى مجرى الفصل ، ثم يقترب بالموضوع .

ومما يجب تقريره هنا ان الموجودات معان مجهولة الاسامى ، لكن يلزم الجميع في الذهن الوجود العام ، ولو لم يكن الوجود من المحمولات العقلية والصرفية ، لكان اما مجرى الماهيات او غيرها . لكن الوجود اذا كان حاسلا فهو موجود .

فقد تبين ان الوجود والشيء من العقولات الثوانى المستندة الى المعقولات الاولى ، وليس في الموجودات موجود هو وجود او شىء ، بل الموجود قد يكون ملكا او انسانا او غيرهما .

وينقسم الموجود الى ما هو موجود لذاته وبداته ، وذلك هو الموجود الذى لايقوم بغيره ولاسبب له . وهو الواجب لذاته والى ما هو موجود لذاته ولا بداته وهو الذى يقوم بذاته ، وله سبب يوجبته ، وهذا هو الجوهر ، والى ما هو موجود وهو العرض . وقد ينقسم الى ما هو بالذات ، والى ما هو بالعرض .

والموجود بالذات ، هو كل ماله حصول في الاعيان مستقل : جوهر او عرضا فان وجود العرض ليس هو بعينه وجود محله ، فقد يوجد المحل بدون عرضا بعينة ثم يوجد ذلك العرض فيه كجسم لم يكن اسود ثم صار كذلك .

والموجود بالعرض كالعديميات : مثل السكون والعجز . ويقال الشىء ما : انه موجود في الكتابة او في اللفظ وهما مجازان ، من ان الكتابه غالبا ما تدل على اللفظ واللفظ يدل على الوجود الذهني الدال على الوجود العيني .

ومن الدلائل على الوجود الذهني تصور أشياء ممتنعة الوجود كاجتماع
ضدين ، أو غير موجودة في الاعيان كالقمر المنخسف دائما ، والاسنان الكاتب
دائما وكجبل من ياقوت . فاجتماع الضدين في الدهن ليس ممتنعا ، وانما الممتنع
اجتماعهما في الخارج . فلا تضاد بين الحرارة الذهنية والبرودة الذهنية ، بل
التضاد بين حرارة وبرودة خارجيتين . ولا يلزم من حصول السخونة والبرودة
ان يكون الدهن متسخنا ياردا ، لعدم قابليته لذلك ولغيره .

وللعدم تعدد وتميز في الدهن ، فان عدم العلة يوجب عدم المعلول ، وعدم
المعلول لا يوجب عدم العلة ، وكذا الشرط والمشروط . والمعدوم المطلق وهو الذي
لا صورة له في الدهن والخارج ، لا يمكن الاخبار عنه . لكن له صورة في العقل
وهو ايضا مقابل للوجود الذهني والخارجي جميعا .

ولا عناد بين عدم المطلق وبين الوجود في الدهن ، ولذا لا يلزم مما سبق
صدق المتقابلين على شيء واحد ، فالشئ يصدق اما عدم مطلق أو لا عدم
مطلق . ومفهوم يتمثل في الدهن ، ويصير صورة شخصية يعرض لها وجود
ذهني مشخص .

واذا كان الوجود ثابتا في الدهن أو غير ثابت فيه فاللاموجود قسيم
الوجود من حيث انه معدوم : فليس للاهوية هوية ، والسلوب عنه الوجود هو
الموصوف فقط .

ولا يعاد المعدوم بعينه مع جميع عوارضه المشخصة له ، لان بين المعاد
والمستأنف وجوده فرقا لكن لا بد من هذا الفرق . ولا يشار الى المستأنف
اليه بهذا .

ولا يجوز اعادة المعدوم ، والا كان كل مستأنف معادا ، ولكان كل معدوم
موجود الهوية في حال عدمه . وان الشئ بعد عدمه نفى محض ، واعادته تكون
بوجود عينه الذي هو المبتدأ في الحقيقة . وليس استمرار الشئ وبقاؤه ، هو
وجودات متعاقبة ، بل هو وجود واحد في زمان واحد متصل (١) .

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٦٠ - ٢٦٣ .

٢ - الماهية :

ويذهب ابن كمونة الى ان لكل شىء حقيقة هو بها هو ، مغايرة لجميع ماعداها لازما او مفارقا .

فالانسانية من حيث هى انسانية ، لاتدخل في مفهومات : الوجود والعدم والوحدة والكثرة ، والعموم والخصوص . فلو دخل الوجود الخارجى في مفهومها مثلا ، لما كانت الانسانية الوجود في الذهن فقط انسانية ، ولو دخل العدم فيه لما كانت الانسانية الوجود انسانية ، وكذا لو دخل فيه العموم لما كان زيد انسانا .

والانسانية من حيث هى انسانية ليست الا الانسانية فقط ، فلو ضم اليها الوجود صارت موجودة ، او العدم - ذهنا - صارت معدومة .

وقس عليه حال الوحدة والكثرة ، والكلية والجزئية وغير ذلك ، حيث لا يصدق عليها احد هذه الاشياء الا بامر زائد عليها . وكونها انسانية فهو بذاتها فلا يصح ان يقال : السواد مثلا اسود ، بل سواد ، حيث ان السواد فيسه ليس بأمر زائد .

ويقال للماهية من حيث هى هى ، الماهية ، دون اشتراط شىء ، وللماهية المجردة عن اللواحق ، الماهية بشرط لاشىء . والانسانية موجودة بالاعتبار الاول ، في الاعيان ، لان هذا الانسان موجود ، والانسانية ذاتية مقومة لهذه الانسانية فتكون موجودة .

والانسان حسب الاعتبار الثانى ، وهو شرط لاشىء ، لاوجود لها في الاعيان ، ولا في الازهان ، فكل وجود ذهنى او خارجى لاحق من اللواحق ، وقد فرضت مجردة عن الجميع ، غير ان المجردة عن اللواحق الخارجية وحدها الموجود في الذهن .

وليست الانسانية الخارجية واحدة بعينها موجودة في كثيرين ، والا لكان الواحد المعين في الحالة الواحدة تصدق عليه الاشياء المتضادة ، كالابيض والاسود والعالم والجاهل . واذا كانت انسانية زيد غير انسانية خالد فانهما يشتركان في مفهوم الانسانية .

والانسانية لا تقتضى الوحدة ، لكن هذا لا يلزم منه الكثرة . وان للطبيعة التى فى الذهن هوية ايضا ، لانها من جملة الموجودات ولها تخصص بأمور مثل : حصولها فى الذهن ، وعدم الاشارة اليها ، وعدم قبولها الانقسام الى غير ذلك . وهناك ما يطلق عليه « ما قبل الكثرة » وهو ان يتقدم الكل على بعض جزئياته الواقعة فى الاعيان ، كما لو تصورنا صورة ثم اوجدنا فى الخارج صوراً على مثالها .

كما ان هناك ما يسمى « ما بعد الكثرة » وهو ان يتأخر الكل عن الجزئيات كالصورة الاستفادة من الجزئيات الخارجية ، فاذا رأينا زيدا حصل فى اذهاننا معنى الصورة الانسانية ، مبراة عن اللواحق . واذا ابصرنا بعد ذلك خالدا والصورة باقية فى اذهاننا لم تقع منه صورة اخرى .

ولا يجوز تكثر الطبيعة الكلية فى الاعيان الا بتمييز ، فلا يكون مثلاً سوادان الا بسبب جسمين تكثرا بهما او بسبب حالين .

وفى هذا الباب ما يسمى « الاتمية والانقصية » (١) كالمقدار التام والمناقض اذ لا يزيد احدهما على الآخر ، الا بنفس المقدارية ، فالميز غير الشخص .

ويجوز امتياز كل واحد من الشئيين بصاحبه ، ولا يلزم منه دقة ، اذ كل واحد يمتاز بـ ذات الآخر ، لا بامتياز ، فبنوة الابن موقوفة على ذات الاب ، وابوه الاب موقوفة على ذات الابن ، وما يلزم هنا أى دور .

ولابد من وجود البسائط والا انعدمت المركبات ، ولا يمكن ان يكون كل واحد من اجزاء المركبة محتاجاً الى الآخر فى الحيثية ، لانه دور ، ولا ان يكون كل واحد غنياً عن الآخر ، والا لما حصلت منهما ماهية مركبة .

وليس تقييد الكلى العقلى ، بالكلى العقلى موجبا للجزئية ، فان الانسان الكلى فى العقل اذا قيد بأنه ابن فلان ، الذى صناعته كذا ، وهو اسود طويل ، وغيرها من القيود ، فانه لا يحصل منها فى العقل الانسانى كلى متصف بتلك الصفات الكلية .

(١) نسبة الى افعال التفضيل : اتم ، وانقص .

وان وجود الانسان باعتبار الخارج ، متقدم على الحيوان ، الذى هو الجنس ، لان الانسان اذا لم يوجد لم يعقل له شىء يعمله ويعم غيره ، مع ان وجوده في العقل هو المتقدم بالطبع (١) .

٣ - الوحدة والكثرة :

يعرف ابن كمونة الوحدة بانها تعقل العقل لعدم انقسام الهوية ، وهى ايضا مفهوم زائد ذهنى لوجود له في الاعيان ، والا كانت شيئا واحدا من الاشياء فلها ايضا وحدة . ولا يقال وحدة واحدة ، ووحدات كثيرة .

ولا تكون الكثرة ايضا الا ذهنية ، ولكن يبدو ان العقل اذا جمع واحدا في الشرق الى واحد في الغرب لاحظ الاثنينية ، واذا علم جماعة كثيرة اخذ منهم ثلاثة او اربعة او خمسة ، بحسب ما يقع النظر اليه وفيه بالاجتماع ، الى غير ذلك .

وان قيل الواحد على كثيرين ، كانت جهة وحدته غير جهة كثرته ، وقد تكون تلك الوحدة مقدمة لتلك الكثرة او لا تكون .

والشركة في الفصل هى الشركة في النوع ، لكن الاعتبار مختلف ، فان لم يقل الواحد على كثيرين ، فهو الوحدة ان لم يكن قابلا للقسمه ولم يكن له مفهوم وراء انه غير منقسم . وان كان له مفهوم غيره ، فان كان له ونسج ، فهو النقطة ، والا فهو الواحد المطلق .

وان قبل القسمه دون ان ينقسم بالفعل ، فهو الواحد بالاتصال ، وان انقسم كان مركبا حقيقيا ان لم تكن اجزائه متمايزة بالتشخص ، والا فهو الواحد بالاجماع .

وقد تكون الوحدة طبيعية كالبدن الواحد ، او صناعية كالسرير الواحد او وضعية كالدرهم الواحد . ويطلق على الاتحاد في الجنس مجانسة ، وفي النوع مشاكلة ، وفي الكم مساواة ، وفي الكيف مشابهة ، وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة ، وفي اتحاد وضع الاجزاء موازاة .

(١) التجديد في الحكمة - من لوحة ٢٦٤ - ٢٦٦ .

والواحد من كل وجه هو الحقيقي الذى لا ينقسم ، أما سواه فسان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك . والواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع ، والذى يقابل الهو هو ، يسمى بالغيرية ، أما المثلان فهما المتشاركان في حقيقة واحدة . فالانسان والفرس مختلفان مع أن جسيمهما متماثلان .

وقد يكون الواحد تاما ، وهو الذى لا امكان للزيادة فيه ، كخط الدائرة وقد يكون ناقصا ، وهو الذى يمكن فيه ذلك كالخط المستقيم (١) .

٤ - الوجوب والامكان والامتناع :

من البدهى أن الانسان حيوان ، ويمكن أن يكون كاتبا ، ويمتنع أن يكون حجرا . وهذا العلم حاصل لكل انسان عاقل ، حتى ولو لم يمارس شيئا من العلوم أصلا تصورية أو تصديقية ومن رام تعريف الوجوب والامكان فقد أخطأ ، كقول بعضهم : ان الممكن هو غير الضروري ، وإذا فرض موجودا لم يعرض منه محال .

والضرورى هو الذى لا يمكن أن يفرض معدوما ، اما الذى يفرض بخلاف ما هو عليه فهو محال . فالمحال هو الضرورى العدم والذى لا يمكن أن يوجد .

والامتنع هو الذى لا يمكن أن يكون ، وهو الذى يجب ألا يكون . والواجب هو الممتنع ألا يكون ، أو ليس بممكن ألا يكون . والممكن هو الذى ليس بممتنع أن يكون ، وألا يكون والذى ليس بواجب أن يكون أو لا يكون .

ويرى ابن كمونة أن هذا كله دور ظاهر ، وكان الاولى أن يكون الوجوب مقصورا على أنه تأكيد الوجود ، والوجود أعرف من العدم ، لأن الوجود يعرف بذاته ، ويعرف العدم بوجه ما بالوجود .

وكل من الوجوب والامكان والامتناع ، إذا نظر في وجوده أو امكانه أو جوهريته أو عرضيته ، لم يكن بذلك الاعتبار امكانا أو وجوبا أو امتناعا لشيء بل هو عرض في محل هو العقل وممكن في ذاته .

(١) الجديد في الحكمة - من اللوحة ٢٦٧ - ٢٦٨ .

وقد يكون الممكن ممكن الوجود في ذاته ، وقد يكون ممكن الوجود لشيء ويعرض الامكان للماهية اذا اخذت ، مع قطع النظر عن وجودها وعدمها وعلتها وكل من الوجوب والامتناع مشترك بين ماهو بالذات ، وما هو بالغير وكل واجب بغيره ، او ممتنع بغيره ، فهو ممكن في ذاته . وكما يفتقر الممكن في وجوده الى السبب ، فكذلك هو مفتقر حالة بقائه الى السبب . الى غير هذا من التفصيلات التي ذكرها ابن كمونة والتي نفضل تركها للكتاب نفسه (١) .

٥ - القدم والحدوث :

يلذكر ابن كمونة ان الحدوث في اصطلاح الجمهور هو : حصول الشيء بعد عدمه في زمان مضى . وان القدم ما يقابله وعليه فليس الزمان حادثا والا لكان وجوده مقارنا لعدمه . اما الخواص فهم يطلقون لفظة الحدوث قاصدين بها احتياج الشيء الى غيره ، سواء دامت حاجته ام لم تدم ، ويسمى هذا بالحدوث الذاتي .

والقدم المقابل له (٢) ، لا يصدق الا على واجب الوجود فقط ، وهو الذي يحقق الحدوث الذاتي .

وللتقدم والتأخر معان كثيرة : فقد يكونان بالزمان ، كالأب وابنه ، او بالذات كحركة اليد والمفتاح ، او بالطبع كالواحد والاثنين ، او بالمرتبة كالصف الاول والثاني ، او بالشرف كالمعلم والمتعلم .

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٢٦٨ - ٢٦٩ .

(٢) بمراجعة الوصف بالقدم في القرآن لانجده مسندا الى الالوهية بسل الغريب انه ينسب الى شيء تافه « كالمرجون القديم » سورة يس او شيء مستقبح كالضلال سورة يوسف « تالله انك لفي ضلالك القديم » ، فاذا استشرنا القواميس اللغوية لم تسعفنا بالفكرة التي نادى بها الفلاسفة ونجد القرآن الكريم يستعمل في سياق قدم الاله العبارة الاشمل في قوله تعالى « هو الاول والآخر والظاهر والباطن » وهذا من الناحية المنطقية غير جائز قد ورد كذلك ليؤكد ان الالوهية فوق المقابس البشرية او النقلية وهذا اولي في مقام تنزيه الاله

وهناك فارق بين التقدم بالذات ، والتقدم بالطبع ، وهو ان الذى بالذات يجب من المتقدم وجود المتأخر ، والذى بالطبع يلزم من عدم المتقدم عدم المتأخر دون ان يلزم من وجوده ، كتقدم صورة الكرسي عليه . وما هو بالترتبة منه رتبى طبيعى ، وهو كل ترتيب في سلاسل حسب طبائعها ، لا بحسب الاوضاع كالوصوفات والصفات ، والعمل والمعلولات ، والاجناس والانواع . ومنه رتبى وضعى كالامام والاموم .

ومن خاصية ما بالترتبة ان ينقلب متأخره متقدما ، بحسب اخذ الاخذ غير ان التقدم الحقيقى من هذا هو ما كان بالذات او الطبع مع اشتراك كليهما في تقدم ذات شىء على ذات الاخر .

ومع شهرة التقدم الزمانى فانه راجع اليهما ، حيث ان التقدم والتأخر في الاب والابن بالقصد الاول ، هو لزمانى الشخصين . واما لذاتيهما فبالقصد الثانى .

وان تقدم الزمان على الزمان ليس بالزمان ، لانه لا يوجد زمان للزمان ، بل هو تقدم بالطبع .

ويرجع الرتبى الوضعى الى الزمانى ايضا ، وله مدخل فيه ، مثل : بلد كذا متقدم على بلد كذا ، اى : ان زمان الوصول الى ما اخذ متقدما قبل زمان الوصول الى ما اخذ متأخرا .

ويتعلق الرتبى الطبيعى بالزمان ، حيث انه اذا وقع الابتداء من احد الطرفين فليس الابتداء مكانيا ، بل بحسب شروع زمانى . والذى بالشرف فمجازى ، فان الفضيلة لو لم تكن سببا لتقدمه في المجالس ، لما سمى متقدما فهو بالذات تقدم مكانى او زمانى ، ويرجع المكان الى الزمان ، ويرجع الزمان الى التقدم بالطبع . فلا تقدم وتأخر بالحقيقة الا بالذات او بالطبع .

وليس كل شيئين خاليين من التقدم والتأخر الزمانيين هما معا في الزمان فان الاشياء التى وجودها غير زمانى ليس بينها تقدم وتأخر بالزمان ، مع الجديد في الحكمة

ان معيتها ليست زمانية ، وعليه فلا يصح وجود شيئين هما معا في المكان من جميع الوجوه ، مع جواز ذلك في الزمان .

فالتقدم والتأخر الحقيقيان . هما اللذان يحسب استحقاق الوجود .
وان كل موجود عن غيره لا يستحق الوجود بحسب الخارج . لو انفرد عن ذلك الغير فكونه قبل ان يكون له وجود قبله بالذات ، وهذا هو الحدوث الذاتي وهو اولى من الزمان .

وللحادث امكانان : احدهما الامكان العائد الى ما هيته ، والاخر الاستعداد التام ، وهو سابق عليه زمانيا ، فلا بد لكل حادث زمني من سبق حادث اخر كذلك ، ليكون كل سابق مقربا للعللة ، ليتخصص الاستعداد بوقت دون وقت وحادث دون حادث ، والمادة هي المحل ، وعليه فكل حادث زمني مسبوق بمادة وحركة .

ويختلف الاستعداد السابق على الحوادث ، بالقرب والبعد فانه ليس استعداد العناصر ، لان يكون انسانا ، مثل استعداد النطفة كذلك .

ولا يكون للفاعل قدرة على الفعل ، ان لم تستعد المادة لقبول الشيء ، مثلما لا يكون له قدرة على ايجاد الحياة في الحجر ، لعدم صلاحيته لهذه الحياة .

والامكان لا يقتضي من حيث هو رجحان احد طرفي الممكن .
وليس فيه قرب وبعد ، ولا هو امر موجود في الخارج ، والاستعداد عكس هذا .

فالحدوث معنى مقبول هو صفة تحصل في العقل عند تعقل اللاوجود ، والوجود المترتب عليه في العقل ، والمتصف به من الماهيات لا يكون موصوفا بالوجود وحده ، فلا يكون موجودا في الخارج بل في العقل .

وقد نبه ابن كمونة على ان لفظة الحدوث في كتابه هذا يراد بها عند الاطلاق ، الحدوث الزمني لا الذاتي (١) .

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٢٧٠ - ٢٧١ .

٦ - العلة والمعلول :

يشرح ابن كمونة معنى العلة والمعلول قائلا بأن العلة هي ما يتوقف عليه وجود المعلول ان كانت علة لوجوده ، او عدمه ان كانت علة لعدمه .

وقد تكون العلة تامة وهي مجموع ما يتوقف عليه الشيء ويجب بها وجوده ، والناقصة ما ليست كذلك .

والتامة تشمل الشرائط وزوال المانع ، فاذا لم يزل المانع يبقى الوجود ممكنا . وان كانت نسبته اليه امكانية ، دون ترجيح عليه ولا معلولية .

ومعنى دخول المدم في العملية ، ان العقل اذا لاحظ وجوب المعلول لم يصادفه حاصلا دون عدم المانع .

وتقدم العلة على معلولها هو تقدم ذاتي لازماني . فالمعلول حال بقائه ، لو كان معللا بعلة تامة ، كانت موجودة قبله ، بحيث تكون علة حال وجودها موجبة لوجوده بعد عدمها . ويلزم من هذا امور كلها باطلة .

ومما يبطل هنا ، اعطاء قوة العلة للمعلول في الزمان السابق فيبقى بها المعلول فيما بعده من الزمان ، حيث ان تلك القوة لها وجود ممكن ، فيفتقر الى مرجح .

وان الممكن الوجود لا يخرج وجوده عن امكانه الذاتي ، فلا يكون موجودا دون مرجح . وان توقف الترجيح على الزمان الثاني ، لم يكن المرجح الذي هو العلة التامة ، علة تامة ، والا كان اختصاص الترجيح به دون الزمان الاول ، تخصيصا بلا مخصص .

ولو تقدمت العلة التامة على معلولها زمانا ، للزم حصول المرجع مع عدم الترجيح . على ان الفطرة السليمة تأبى ذلك ، فالبناء اما يبقى بعد وجود البناء لكون البناء علة لحركة الاجزاء بعضها الى بعض ، فالذى بقى هو تماسك الاجزاء ، وهو معلول العنصر لا للبناء . ولم يعد هذا مع بقاء التماسك المذكور .

وقد يكون للشيء علة وجود ، وعلة أخرى للمثبتات ، وقد تكون علتها واحدة ، مثل : القالب المشكل للماء ، المنقى الشكل بنقاؤه معه . فإذا عُدت علتها الوجود والمثبتات فلا تصور للوجود .

وليس معنى تأثير العلة في المعلول أنها تعطيه وجودا ثانيا حال وجوده ، بل معناه أن وجوده في حال اتصافه بالوجود ، إنما هو بوجود علة .

ولا يفتقر الموجود المعلول إلى علة ، من حيث هو موجود كقما كان ، بل معناه أن وجوده في حال اتصافه بالوجود ، إنما هو بوجود علة

ومن غير الجائز اجتماع علتين تامتين على معلول واحد بالشخص ، والا يجب بكل منهما ، وهذا يقتضى استغناءه عن الأخرى ، فلو وجب بهما معا لاستغنى عنهما معا .

وقد يجوز هذا في المعلول النوعي ، حيث يوجد بعض أفراده بعلة ، وبعضها بعلة أخرى ، فالحرارة يعلل بعض أجزائها بالنار ، وبعضها بالحركة ، وبعضها بالشعاع .

وعلية عدم الممكن هي عدم علة التامة ، لأنه لو كان عدمه لذاته ، لكان ممتنع الوجود ، لا يمكنه ، فهو إذن لغيره . ولا يكون معلول الشيء علة له من الوجه الذي به كان معلولا له ، على جهة الدور ، سواء كان معلولا قريبا أو بعيدا ، وذلك لتقدم العلة على المعلول بالوجود تقدما ذاتيا .

وان تسلسل العلل التامة إلى غير النهاية محال ، وكذلك كل أمور مترتبة موجودة معا بالزمان . وجميع المعلولات محتاجة إلى غير معلولة ، والا لكانت من الجملة . وبذلك العلة تنقطع السلسلة وتتناهى . كذلك فإنه لولا زيادة مراتب العلل بوحدة ، لارتفع وجوب التقدم والتأخر اللازمين للعملية والمعلولية وهكذا يكون حكم جميع الأشياء التي هي موجودة كلها في زمان واحد ، ولها ترتيب طبيعي ، كالوصفات والصفات .

ويتحدث ابن كمونة عن العلة الواحدة من حيث معلولاتها ومن حيث آثارها فيرى أن العلة الواحدة بالوحدة الحقيقية من جميع الوجوه ، لا يجوز أن

يصدر عنها أكثر من واحد ، لانه لو جاز صدور شيئين عنها لوجب اختلافهما بالحقيقة ، او بالشدة والضعف او بامر عرضي ، والا لم تتصور الاثنينية فيهما .

لكن البشر مع اختلاف الجهات فيهم لا تتكثر أفعالهم ، الا لتكثر ارادتهم وأغراضهم ، وبارادة واحدة واعتبا رواحد لا يحصل الا شيء واحد .

ولا مانع ان تصدر الاشياء الكثيرة عن الواحد الحقيقي . اذا كان بعضها صادرا عنه بتوسط صدور بعض .

وان كل علة مركبة فمعلولها ايضا مركب ، والا كان محالا . وكذلك لا يصح ان تتساوى العلة في وجودها مع المعلول ، لان الترتيب الطبيعي يوجب وجود العلة أولا . والمعلول في ذاته لا يجب له وجود ، وانما يجب له بالعلة .

وللعلة انواع : فقد تكون العلة قريبة او بعيدة ، وعامة او خاصة ، وكلية او جزئية ، وقد تكون بالذات او بالعرض ، وبالقوة او بالفعل .

ومن امثلة ذلك ان العفونة علة قريبة للحمى ، والاحتقان مع الامتلاء علة بعيدة لها ، وان الصانع للبيت علة عامة ، والبناء له علة خاصة وهى كلى وهذا البناء له جزئى الى غير ذلك .

ولا يمكن للفاعل ان يعطى الوجود الا بعد تشخصه ، لانه لا يوجد الا وان يكون شخصا ، ولا يصدر عنه الوجود الا اذا كان موجودا .

واذا تادى السبب الى السبب دائما او اكثريا ، فهو الغاية الذاتية ، واذا كان متساويا او اقليا ، كانت الغاية اتفاقية . مثل من خرج الى السوق لشراء سلعة فقط فلقى غريمه ، فالشراء غاية ذاتية ، والظفر بالغريم اتفاقية .

وان الامور الاتفاقية كانت كذلك لدى من يجهل اسبابها . اما اذا قيس الى مسبب الاسباب ، الى الاسباب المكتنفة كلها ، فلا موجود بالاتفاق البته .

والعلة الغائية في حقيقتها متمثلة في نفس الفاعل ، كتمثل فاعل البيت الاستكنان به ، وهى العلة . والواقع في الاعيان كالا ستكنان به في الخارج ،

فهو معلول الفعل لاعلته . وليس من شرط الغاية الروية ، فان الروية لاتجعل الفعل دائما به ، وان الغاية اللازمة للفعل هي بالضرورة لا بفعل فاعل . فالكاتب الماهر يتبدلوروى في كل حرف ، وكذلك الضارب بالعود .

وان غاية فعل الفاعل بالاختيار هي التي تسمى غرضا ، وهو اخص من الغاية المطلقة ، وكل من فعل لغرض فهو ناقص الذات . وان حصول الخير لكل شيء وزوال الشر عنه امر مطلوب بذاته مطلقا ، وعنده تنتهي الشايات لا محالة .

وقد يكون الفعل جزافا ان كان مبدؤه تشوقا تخيليا . مثل العبث باللحية وان كان مع مزاج فهو القصد الضروري . كالتنفس ، وان كان تخيليا مسع ملكة نفسانية داعية غير محوجة الى روية . فهو العادة .

اما ان كان المبدأ شوقا تخيليا ، ورؤية ، وتادى الى الغاية ، فليس عبثا لكن لابد من شوق وتخييل في هذه الامور كلها ، حتى العبث باللحية . وكذلك فان الساهى والنائم يفعل فعلا ما ، ولا يشغل عن تخيل لذة او زوال حالة مملولة . (١)

٧ - الجوهر والعرض :

الجوهر كما يحدده ابن كمونة في كتابه هذا هو : ما قام بذاته ، والمرض ما عداه اما في اصطلاح الجمهور ، فالجوهر ما هية اذا وجدت في الاعيان ، كان وجودها لافي موضوع . والعرض ماهية ، وجودها في موضوع ، وهو المحل المستغنى في قوامه عما يحل فيه . فالكائن في محل ، هو الكائن في شيء ، لا كجزء منه شائما فيه بالكلية مع عدم جواز مفارقتها له ، فالموضوع اذن اخص من المحل .

وتكون بعض الجواهر في محل ويسمى هذا الجوهر صورة ، ويسمى محله هيولى ومادة . فالصورة والعرض داخلان تحت الحال ، والموضوع والمادة داخلان تحت المحل .

والشيوع والمجامعة بالكلية ، وعدم جواز الانتقال في شرح الكائن في المحل ، هو قرينة يفهم منها المقصود بلفظة في المستعملة فيه . وليس كجزء .

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٧١ - ٢٧٥

احترز به عن مثل كون الحيوانية في الانسان ، فهذه ليست باجزاء على الحقيقة ، بل هي كالا جزاء .

ولا يتحقق الوجود الشخص للعرض الا بما يحل فيه ، ولذا لا يمكن انتقاله عنه الى محل اخر ، ولا ان يوجد مفارقا له ، كيف كان .

وقيام العرض بالعرض جائز ، وهو كاستضاءة سطح الجسم ، وكون البطء في الحركة .

وللجوهر هنا اقسام ، فهو اما واجب الوجود لذاته ، وهو الواجب الوجود ، او لا يكون كذلك ، وهو الممكن الوجود .

وللعرض ايضا اقسام ، منها انه اما ان يتصور ثباته لذاته او لا يتصور ثباته لذاته (١) .

وفي هذا الموضوع تفرعات كثيرة لم نر التطويل بذكرها ، لان معانيها واردة في موضوعات اخرى .

٨ - اقسام الاعراض الوجودية والاعتبارية :

اولا : المقادير والاعداد :

يورد ابن كمونة اقسام المقادير الثلاثة : الخط والسطح والبعد التام ويطلق عليها الجسم التعليمي ، فالخط لا يعتبر فيه العرض والعمق ، لكن هو طول . والسطح طول وعرض ، دون عمق ، والبعد التام طول وعرض وعمق . وكل من هذه المقادير قد يتبدل على جسم واحد ، مع ثبات الجسم على حالة واحدة . فان قطعة من الشمع اذا شكلت بأشكال مختلفة ، يزداد طولها تارة ، وينقص اخرى ، وكذا عرضها وعمقها ، مع ان جسميتها هي هي . ويكون كل من الخط والسطح والعمق عرضا في الجسم ، ومجموعها وهو البعد التام ، عرض ايضا ، فلا يتقوم جوهر بمجموع اعراض لا مقوم له سواها . على انه لا وجود لشيء من هذه الامتدادات ، في الاعيان على

(١) المصدر السابق - من لوحة ٢٧٥ - ٢٧٧ .

استقلال . فالخط لو وجد عيبا لكان ما يلاقى منه جهة السطح ، غير ما يلاقى الجهة الاخرى ، فينقسم في العرض . ولو وجد السطح عيبا ايضا لكان الملاقى منه لجة الجسم غير الملاقى منه للجهة الاخرى . فينقسم في العمق والبعد التام ، ولو قام بنفسه دون مادة لكان هو الخلاء الممتنع . ذلك اننا لو تخيلنا الثخن مثلا من غير التفات الى شئ من المواد ، لكان ذلك بعدا تاما هو الجسم التعليمي . وقد يكون سطحنا تعليميا اذا تخيلنا سطحه متناهيًا دون الالتفات الى لون او ضوء .

واما السطح والخط التعليميان فانهما يتحصلان على استقلال وعلى تخيل ومن الثابت ان المقدار عرض ، وان السطح ليس هو فناء الجسم فقط ، كما ان النقطة ليست من المقادير ، ولذا يتناهى بها الخط .

ويعتبر العدد كما منفصلا ، اذ ليس لاجزائه امكان حشد مشترك بخلافه عنده وقد تكون هناك كميات متصلة في انفسها وتعرض لها الوحدة والعددية .

والعدد من حيث هو عدد ، ليس له مشترك فيه . ولا يمكن ان يتعرض فيه ترتيب ووسط وطرف .

وان اخذ الواحد من حيث هو واحد ، لم يكن يحصل من اجتماع امثاله الا العدد ، وان اخذ من حيث انه انسان او حجر مثلا لم يمكن اعتبار تونيا كميات منفصلة الا عند اعتبار كونها معدودة بالاحاد التي فيها ، فكميتها المنفصلة ليس الا لعدديتها فقط .

والدليل على عرضية العدد ، انه متقدم بالوحدات التي هي اعراض ولا يكون مجموع الاعداد جوهرًا .

ومن الواضح ان الوحدة ، وان كانت مبدا العدد ومقومة له فليست بعدد ولا كم ، فان اقل العدد اثنان وهو الزوج الاول .

وان نسبة الوحدة الى العدد ليست كنسبة النقطة الى الخط ، لان الوحدة جزء العدد ، والنقطة نهاية الخط ، وليست بجزء منه ، والا لزم تركيب الخط من النقطة ، وهو معنى تركيب الجسم من الجواهر الافراد وهو ممتنع

ولكل نوع من انواع العدد وحدة ما ، يكون له باعتبارها فوازم وخواص مثل الزوجية والفردية والمنطقية وغيرها وهى ممتنعة الزوال .

وله ايضا اعتبار كثرة ، وهى نوعيته التى هو بها ما هو ، فليس العدد مما لا حقيقة له مطلقا ، فهو مما له حقيقة في الاعتبار الذهني وان لم يكن له حقيقة زائدة في الوجود الخارجى .

ويتقوم كل نوع من انواع العدد ، بالوحدات التى تبلغ جملتها ذلك النوع ، وتكون كل وحدة من تلك الوحدات جزءا من ماهيته . أما الاعداد التى فيه فهى غير مقومة له ، فليست العشرة مثلا ، مقومة بالخمستين . (١)

ثانيا : الزمان :

يشرح ابن كعونته معنى الزمان ، عن طريق تفرقة بين الانية والماهية ، فالزمان ، يمكن ادراكه بالذهن ، لكن بالرغم من ان انية الزمان ظاهرة ، فان ماهيته خفية .

وهو متصل في ذاته . لكنه غير قار الذات . وهو سابق على الحادث المتصل اتصال المقادير ، وليس له مفهوم غير اتصال الانقضاء .

اما المتقدم والمتاخر فهما لاحقان للزمان . ويلحقان غيره بسببه . ولا حاجة الى القول : اليوم متاخر عن امس ، فان نفس مفهوميهما مشتمل على معنى هذا التاخر ، بخلاف العدم والوجود . ولا يصح تصور المية والقبلية والبعدية ، الا مع تصور الزمان ، لكنها لا تؤخذ في تعريفه .

ومثل هذه الحركة سريعة او بطيئة ، لان السرعة تقطع مسافة اطول في زمان مساو او اقصر ، وتقطع مسافة مساوية في زمان اقصر . والبطيئة بخلاف ذلك .

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٧٧ - ٢٧٩ . هذا وقد رتب الحكماء السابقون الاعداد ، لتكون مراتب الامور الطبيعية بمطابقة لمراتب الامور الروحانية - التوحيدى : المقاييسات ١٢٦ وفي معالجة الحروف لمعرفة الخصائص والطباع ، او معرفة الاسرار المروجية ارجع الى - البيوتى / شمس المعارف - المقدمة وقارن : د . جعفر من التراث الصوفى ١ : ٣٦٦ .

، اذا أخذت القبلية والبعدية من حيث وقوعهما في زمان معين ، فان حكمهما حكم غيرهما ، في احوق قبلية وبعدية اخرى يعتبرهما الدهن به ولا يختصان بزمان دون زمان فيصح تعقلهما في جميع الازمنة . وقد يكون - قبل - ابعد - من قبل - واقرب منه . لان القبلية ذات مقدار وهو غير ثابت .

وعليه فان ماهية الزمان انه مقدار الحركة (١) لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان .

وكل انسان يعلم من تأخره لامر ، ان امرافاته ، وذلك الفأنت هو الزمان وقد يراد بالزمان ايضا انه اعتبار التقدم والتأخر والقبلية والبعدية في الامور الموجودة ، والمقدرة في الوهم .

والقبلية (٢) والبعدية معتبرتان بالنسبة الى الان الوهمي الدفعي وهو الزمان الذي حواليه وعليه فان الاقرب من اجزاء الماضي اليه بعد ، والابعد قبل ، والمستقبل بخلاف ذلك .

وليس هناك للزمان مبدا زماني ، والا كان له قبل لا يجتمع مع بعده ، وليس ذلك القبل نفس العدم ولا امرا ثابتا يجتمع معه ، فهو ايضا قبلية زمانية فيكون قبل جميع الزمان زمان ، وهو محال .

(١) لاحظ في فكرة الزمان ابرز قسمات الفكر الارسطي في هذه النقطة وهي الربط بين الزمان والحركة انظر ارسطو الطبيعة ج ١ ص ٤١٣ وقارن مقدمة ستهلير من ترجمة لطفى السيد س ٢١ و ٢١٩ ونجد ابن سينا كذلك يرصد مفهوم الزمان في نطاق الحركة ايضا لانه يستنبطه من المقارنة بين الحركات المختلفة في المسافة الواحدة انظر الشفاء الفصل العاشر من المقالة الثانية عن الفن الاول في الطبقات س ٦٨ ، ٧٢ طبعة طهران .

(٢) في بعض الدوائر الصوفية يبالغ احيانا بتصور قبلية - للقبل - اى يسبق زمان - على اقدم زمان متصور - ومنه قول الخلاج الخاص بوجود الحقيقية المحمدية - قبل القبل - انظر الطوايس س ١٢ .

وليس الزمان واجبا لذاته . وما فيه من - الان - كالنقطة في الخط - طرف موهوم بين الماضي والمستقبل ، وبه تتصل اجزاء الزمان بعضها ببعض ، ولا وجود لهذا الان الا في الدهن ، لانه ليس للزمان طرف .

وليس الان مقاما للزمان ، لكنه عرس حال فيه ، وهو حد مشترك بين ماضية ومستقبله . وليس الماضي معدوما مطلقا . بل هو معدوم في المستقبل والمستقبل معدوم في الماضي ، وكلاهما معدوم في الان . وليس السبب في التقدم والتأخر هو المسافة وحدها ، لكن للمسافة مدخل ما في ذلك .

وقد قسم الزمان الى اجزاء هي السنين والشهور والايام والساعات وغيرها ون اجزاء الزمان الدائم هي جزئيات الزمان المطلق ، فلا يتقدم جزء مفروض من الزمان على جزء اخر منه تقديما زمانيا ، بل تتقدم عليه بالطبع ، والسابق منهما شرط معد للاحق ، فالحركات هي سبب الحادثات ؛ والحركة حادثة وكل حادث له علة حدوث من الحركات فالحركة ، كذلك . فيقدم جزء من الحركة على جزء اخر طبيعي ، لا زمانى . مع انه ليس بعض اجزائها اولى بالعلية من بعض بل يرجع ذلك لامر خارج من فاعل محرك وقابل هو اجزاء المسافة .

وكما تقدر الحركة بالزمان ، كذلك يقدر الزمان بالحركة ، وكذلك تدل المسافة على الحركة والحركة على المسافة ، ويكفى في تحقق الزمان حركة واحدة وهي التي لا بداية لها ولا نهاية ، لتكون حافظة له ، وتقدر مسافة الحركات بمقدار الحركة الواحدة التي يقدر بها الزمان .

وكل ما هو علة للزمان تامه او ناقصة لا يكون في الزمان ولا معه ، الا في التوهم ، فالوهم هو الذى يقيس هذه الاشياء الى الزمانيات ، ومن التجوز ان يقال ان السكون في الزمان او مقدر به ، فالجسم اذا قبل في الزمان ، فانما هو من جهة حركته .

وان نسبة الزمان الى الحركة كنسبة الذراع الى المدروع ، فكونه ليس مقدرا للحركة لا يكون أمرا زائدا على الحركة في الاعيان ، لكنه زائد بحسب الاعتبار الدهنى .

ومن الممنوع هنا أن ينتسب الزمان الى شيء بأنه حاصل منه ، الا اذا كان ذلك الشيء من الاشياء التى فيها تقدم وتأخر وماض ومستقبل وابتداء وانتهاء ، وذلك هو الحركة . وتلك المعية ان وجدت بقياس ثابت الى ثابت فهى السرمد على انه لايتوهم امتداد في الدهر ولا في السرمد ، والا كان مقدار الحركة والزمن كمعلول للدهر ، والدهر كمعلول للسرمد ، فلولا دوام نسبة علل الاجسام الى مبادئها ، ما وجدت الاجسام فضلا عن وجود حركاتها . وكذلك لولا دوام نسبة الزمان الى مبدأ الزمان . ما تحقق الزمان وعلى هذا فان دوام الوجود في الماضى هو الازل ، وفي المستقبل . . هو الابد ، والدوام والمطلق يشمل الدهر والسرمد . (١)

ثالثا : الكيفيات التى هى كمال جوهر :

يرى ابن كمونة ان الكيفيات المختصة بالكميات ، هى التى لا يتصور عروضها لشيء ما الا بواسطة كميته . وهى تشمل ايضا الاستقامة والانحناء ، والحلقة المركبة من لون وشكل .

وهناك ما يختص بالكمية المتصلة وهذه قد تكون شكلا وحده او مع غيره وذلك الغير اما مركب مع الشكل كالحلقة ، او غير مركب معه ، كالاستقامة وهناك ايضا ما يختص بالكميات المفصلة ، وهو مثل الزوجية والفردية .

ومعنى الاستقامة في الخط هو كونه بحيث اذا فرض عليه نقط ، كانت على سمت واحد ، فلا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض .

وان استدارة السطح المستوي هى ان يحيط به خط مستدير ، يفرض فيداخله نقطة تساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه . اما كرية الجسم فهى ان يحيط به سطح مستدير يتأتى ان يفرض في داخله نقطة تكون كل الخطوط المستقيمة الخارجة اليه منها متساوية .

ويمكن تصور الدائرة من توهمننا ثبات احد طرفي الخط المستقيم ، مع ادارة الطرف الاخر ، الى ان يعود الى وضعه الاول ، والنقطة الثانية هى مركز الدائرة . اما قطرها فهو الخط المار بالمركز من المحيط الى المحيط .

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٨٠ - ٢٨١ .

ويمكن تصور الكرية من توهم ثبات قطر الدائرة ، مع ادارة نصفها ، الى أن يعود الى وضعه أولا .

اما قطر الدائرة فانه الخط الذى يمر بمركز الكرة من محيطها الى محيطها .

ويكون تصور المخروطية في الشكل يتوهم خط قائم في السمك ، خارج من مركز الدائرة ، غير مائل الى جانب من الجوانب .

واسطوانية الشكل تتصور من توهم خطين قائمين في السمك ، احدهما خارج من الدائرة ، والاخر من محيطها ، مع الوصل بين كل واحد من طرفيها بخط مستقيم ، حتى يحدث سطح .

وليس الشكل هو نفس حد الجسم ، او حدوده ، بل هو هيئة تلزم الجسم المحدود ، من حيث هو محدود ، وهو حاصل في جميع ذلك المحدود .

على أن الكرة لو كانت في السطح لكانت اما تقميرا بحسب ما يلي جانب التجويف ، او تقبيبا بحسب ما يلي الاسر الخارج . فالكرة جسم لا سطح ، والدائرة مسطح لا خط .

وتحصل الزاوية كهيئة للمقدار من حيث هو ذو حد اكثر من واحد ينتهى عند حد مشترك .

والحلقة عبارة عن شكل من حيث انه في جسم طبيعى او صناعى ، مخصوصا بما يصح ابصاره ، فهى حالة تحصل من اجتماع اللون والشكل ، وعلى حسبها يوصف الشخص بالحسن والقبح .

ومن الكيفيات الاستعدادية ما هو تهيز لقبول اثر ما بسهولة او سرعة كالمرض واللين ، وتسمى اللاقوة .

ومنها تهيز للمقاومة وبطء الانفعال كالصلابة ، وذلك هو الهيئة التى بها صار الجسم لا يقبل المرض ، وهى القوة .

وقد تكون قوة الانفعال مقصورة التهيز نحو شىء واحد ، مثل قوة الفلك على قبول الحركة دون السكون . وربما كان التهيز نحو أشياء تزيد على واحد

كقوة الحيوان على الحركة والسكون . على انه قد يكون القابل قابلا للشيء .
دون حفظه كقوة قبول الماء للشكل . وقد يكون قابلا وحافظا معا ، مثل قبول
الحجر له ، واذا اشتد تأثير القوة اشتد امتناعها عن التأثير .
وقد تكون القوة بحيث اى شخص اتفق مصادفتها له ، تبقى بعده
القوة . (١)

(١) الكيفيات المحسوسة :

يلعب ابن كمونة الى انه لا اظهر من المحسوسات ، ولذا كانت غنية عن
التعريف . وهى تنقسم على حسب انقسام الحواس التى يحس بها الى خمسة
اقسام

الاول - المموسات . وقد ذكر منها ابن كمونة اثنتى عشر شيئا وهى :
الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، واللطافة والكثافة ، واللزوجة
والهشاشة والجفاف والبلية . والنقل والخفة ولا نرى داعيا لذكر التفصيل فهو
مذكور بالمخطوط .

والثانى - من الكيفيات المحسوسة هو المذوقات ، ولها بسائط تسعة هى
المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والدسومة والحلاوة
والنفاهة .

والثالث - المشمومات . وليس لها اسما مخصصة ، الا من جهة
الموافقة والمخالفة ويختلف الامر هنا باختلاف احوال الذين يحسون بذلك .

والرابع - المسموعات ، وهى الاصوات والحروف ، وسبب حدوثها هو
تعوج الجسم السيل الرطب ، مثل الماء والهواء . وغير هذا من التفصيل .

والخامس - المبصرات ، وهى الالوان والاضواء . وقد شرحها ابن كمونة
شرحاً وافياً يكشف عن سعة اطلاعه وبصره بتراث عصره الذى كان بلا شك
ضخماً . (٢)

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٨١ - ٢٨٢ .

(٢) انظر الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٨٣ - ٢٨٥ .

(ب) الكيفيات غير المحسوسة

يرى ابن كمونة ان كل ما كان من الكيفيات غير المحسوسة ، غير راسخ يسمى - حالا - مثل غضب الحليم ، اما الراسخ فيسمى ملكة كصحة السليم وفيها صدور الفعل دون روية مثل ملكة الصناعة ، فان الضارب بالطنبور لا يتروى في نقره .

وهناك ملكة العلم ، وذلك بان يحصر الانسان المعلومات ، ويكون مقتدرا على ذلك دون ترو ، ولا يكون هذا الابتهاؤ في النفس او العقل . والصحة معناها ان يصدر عن الانسان الافعال التي تصدر عن البدن بالاعتدال ، بغير تعب

وقد يكون شيء واحد في اول حدوثه حالا ، ثم يصير ملكة ، ويشار الى هذا كله اشارة عقلية ويحتاج الادراك الى تعيين القدر المشترك منه بين الاجناس ويشترك التخيل والتوهم والتعقل في كونها ادراكا ، مع وجود فوارق .

وان الكيفيات التي ليست من شأنها ان تحس بالحواس الظاهرة كثيرة يتعذر حصرها ، لكن اهمها الادراك .

وقد يكون بعض الادراك بالانطباع والبعض الاخر ليس بالانطباع ، ولولا هذا لكان علم الباري بذاته وبالايشاء ، وعلمنا كذلك بالانطباع ، وهو باطل .

ونحن نعلم بالبديهة ان العلم المتجدد تحصيل لا ازالة ، وان الزائل ان كان صورة ادراكية فهي حادثة لا محالة ، ضرورة ان النفس قد كانت في مبدا فطرتها خالية عن العلوم ، ثم حصلت لها .

على انه لا بد من الانتهاء الى ادراك لا يكون عبارة عن زوال صورة ادراكية واذا لم يكن الزائل صورة ادراكية ، ففي قوتنا ادراك ما لانهاية له كالاعداد ولا بد ان يكون الزائل عند ادراك كل واحد منها غير الزائل ، عند ادراك الاخر كيلا يتساوى حالنا عند ، الادراك وقبله فيكون ادراكنا لواحد منهما هو ادراك للاخر .

وعليه فانه وجب ان يكون فينا امور غير متناهية ، بحسب ما في قوتنا ادراكه من المدركات ، وتكون موجودة معا . وينطبق هذا على جميع الامور التي بزوالها يكون ادراكنا ، لما لنا ادراكه ، فلا بد من وجودها فينا بجملتها وهذه الامور لابد وان تكون مترتبة فينا .

ومن هنا يتضح ان الإدراك ليس هو مجرد اضافة بين المدرك والمدرك ،
فان الاضافة تستلزم وجود المضافين .

ومن المعلوم ان كل ما طابق شيئا على وجه ، لا يمكن ان يطابق ما يخالفه
فالعلم بان الشيء سيوجد غير العلم بوجوده اذا وجد ، فاذا كان الإدراك
بغير تأكيد سمي : شعورا وان حصل وقوف على تمام المعنى قيل له : تصور .
فاذا بقي بحيث يمكن استرجاعه يسمى الحفظ ، ويسمى الطلب : التذكر .
والوجدان : الذكر .

وقد يكون معرفة اذا أدرك المدرك شيئا ، وانحفظ اثره في نفسه ، ثم
أدرك ثانيا وأدرك معه انه هو الذي أدركه أولا . واذا تصور المعنى من لفظ
المخاطب ، فهو الفقه والفهم والافهام . اما البيان فهو إيصال المعنى باللفظ الى
فهم السامع .

اما العلم فهو اعتقاد ان الشيء كذا ، وانه لا يمكن الا يكون كذا ، اذا
كان ذلك الاعتقاد بواسطة موجبة له . وكان الشيء في نفسه كذلك .

اما العقل فهو اعتقاد بان الشيء كذا ، مع اعتقاد انه لا يمكن الا يكون
كذا طبعا ، بلا واسطة ، مثل اعتقاد المبادئ الاول للبراهين . والذهن هو القوة
المعدة للنفس لاكتساب الآراء ، والدكاء هو شدة القوة الذهنية .

وتنقسم الإدراكات بحسب مراتبها ، في التجريد عن المادة الى أربعة
اقسام :

احساس وهو اخذ الصورة عن المادة ، ولكن مع اللوحة المادية ، ومع وقوع
نسبة بينها وبين المادة .

وتخيل وهو تبرئة الصورة المتنزعة عن المادة ببرئته اشد . فان الخيال
ياخذها عن المادة ، بحيث لا يحتاج الى وجود المادة ، وتكون للصورة ثابتة اذا
بطلت المادة او غابت .

والتوهم هو نيل المعاني التي ليست هي في ذاتها بمادية . وان عرض لها
ان تكون في مادة ، كالخير والشر ، والوافق والمخالف فلو كانت مادية لما
عرضت الا للجسم .

والوهم وأن ادركها فانه لا يدركها الا مخصوصة بالشئ الجزئى الموجود في المادة وبمشاركة الخيال فيها . كادراك الشاة عداوة الذئب وصداقة الولد .

والرابع هنا التعقل ، وهو أخذ الصورة مبرة عن المادة ، وعن جميع علاقتها ببرئة من كل وجه . وقد يكون فعليا اذا تعقلنا صورة واوجدناها في الخارج ، وقد يكون انفعاليا اذا اخذنا الصورة من الموجودات الخارجية .

ومن العلم ما هو تفصيلي وهو ان يعلم الانسان الاشياء متميزة في العقل مفصلة بعضها عن البعض . وما هو اجمالى فهو كمن علم مسألة ثم غفل عنها ثم سئل عنها . فانه يحضر الجواب في ذهنه . وليس ذلك بالقوة المحضة . ولتعلق العلم بالبسائط فانه يستحيل على الانقسام ، والعلم بالمركبات يتوقف على العلم بأجزائها البسيطة .

ومن الكيفيات هنا اللذة والالام . فاللذة ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالام هو الادراك والنيل ايضا ، وشر من حيث هو كذا . وقد يكون الشئ كمالا وخيرا باعتبار ، وغيرهما باعتبار اخر .

ومن الكيفيات ايضا : الحياة والارادة والقدرة . فالحياة هي كون الذات بحيث لا يمتنع عليها ان تعلم وتعقل . والارادة هي كون الفاعل عالما بفعله اذا كان ذلك العلم سببا لصدوره عنه . مع كونه غير مغلوب ولا مستكره . والقدرة هي كون الحى بحيث يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة .

والأخلاق من جملة الكيفيات . والخلق ملكة يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم روية . وأصول الفضائل الخلقية ثلاثة : الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها هو العدالة ولكل منها طرفا افراط وتفريط هما رذيلتان . . (١)

(١) يدل هذا دلالة صريحة على تبني ابن كمونسة لفكرة - الوسط الارسطية . وقد لعبت هذه الفكرة دورا كبيرا في المحيط الاسلامي ووجدت لها سندا في بعض الايات القرآنية التي استطاع انصار الفكرة ان يفسروها بالمعاني التي تشهد لفكرتهم . وذلك لا يمنع من ذكر ان هذه الفكرة كانت محل نقد من القدامى ومن المحدثين . الجديد في الحكمة

والصحة والمرض ايضا من قبل ما هو غير محسوس من هذه الكيفيات
فالصحة عبارة عن الكيفية التي بها يكون بدن الحي . بحيث تصدر عنه
الافعال اللائقة به سليمة ، والمرض هو ما يقابلها .

ومن هذه الكيفيات ايضا : الفرح والغم والغضب والفزع والحزن والهم
والخجل والحقد . وقد فصلها ابن كمنونة فليرجع الى المخلوط نفسه ١١٠

رابعا : الاضافة :

ان معرفة المضاف البسيط معرفة فطرية ، لا تحتاج الى تنبيه . والمركب
فيه جزء من جنس اخر كالاب . فانه جوهر في نفسه لحقته الابوة . وكالكيف
الموافق ، فهناك فرق بين ان يقال : كيف موافق لكيف ، وبين ان يقال موافقة
الكيف . فقد اشير بالاول الى الكيف المركب ، مع اضافة هي الموافقة واشير
بالثاني الى اضافة هي الموافقة المتخصصة بالكيفية وهي المشابهة الممتازة بذلك
التخصيص عن المساواة ، والتي هي موافقة في الكمية .

على انه من غير الجائز رفع التخصيص عن الموافقة في الكيفية : بحيث
تبقى ذات الموافقة ، ويقرن بها التخصيص بالكمية او غيرها ، مع وجودها
بعيها - فليس للاضافة جعل وتخصصها جعل اخر .

وبالتخصص بالموضوع تمتاز كل اضافة عن اضافة اخرى . فلا يصح اخذ
الاضافة المخصوصة عبارة عن المجموع من المفروض ولا حقه ، بحيث يكون
نفس المفروض هو المميز لها بل المميز لها هو تخصصها به . وبالتحقيق فان معنى ذلك
التخصيص هو اضافتها اليه ، فميز الاضافة اضافة اخرى ، ولولا انها من
الاعتبارات الذهنية للزم من هذا محال . ولا تقتضى الاضافة الى متشخص
تشخص الاضافة ، مثل : ابن زيد .

وهناك من المتضايقين ما ينكسا راسا براس كالاخوة . فان كل واحد
منهما اخ للاخر ، وليست اخوة واحدة هي قائمة بهما جميعا ، بل لكل واحد
اخوة اخرى . وليست الابوة والبنوة كذا . لان احدهما اب للاخر . والاخر

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٨٥ - ٢٩١ .

ليس أبا له ، بل ابنا ولا بد من انكاس الطرفين بالتكافؤ في المضاف الحقيقي وكذلك المركب .

فاذا قيل : السكان سكان السفينة ، والرأس رأس الحيوان ، لا يصح : السفينة سفينة السكان ، والحيوان حيوان الرأس ، لكن يتحقق التعادل اذا قيل : الرأس لذي الرأس . والسكان لذي السكان . وقد تكون الاضافة بين امرين ذهنيين ، فيأخذهما الذهن حاضرين ، فتتوصل الاضافة بينهما في الذهن كالمقدم والمتاخر .

والاضافة امر زائد على مفهوم المضافين . وان كان أمرا اعتباريا . فلو كانت الابوة مثل نفس الانسانية ، او نفس الشخص - الاب - لكان ذلك الشخص ما صح وجوده أصلا الا وهو اب ، ولما صار أبا بعد أن لم يكن . فالابوة لا تعقل الا مع البنوة ، والانسانية والشخص الانساني . تعقل دون القياس الى بنوة او ابن .

وقد تعرض الاضافة أيضا للجوهر كالاب والابن ، وللكم الطويل والقصير . والقليل والكثير ، وللكيف الاخر والابرء ، ولاضافات اخرى كالأقرب والابعد والاعلى والاسفل . والاقدم والاحدث . والاشد انحناء وانتصابا . والاعرى والاكسى والحركة كالأقطع والاحرم . والاشد تسخيئا وتبريدا .

ومن التضايف : التالي والتنافع والتماشي والتداخل والاتصال والاتصاق ، وامور اخرى بعضها مفهوم مما سبق .

ومنه الاين والمتى والوضع والجدة . وهكذا مما فصله ابن كيمونة (١) .

خامسا : الحركة :

والحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل لا دفعة . وهي ايضا هيئة يمتنع ثباتها لذاتها . وهي امر ممكن الحصول للجسم . فهي كمال اول لما بالقوة . وليس الكمال ههنا ما يلائم الشيء فان الحركة قد تكون الى غير ملائم ، بل ما يمكن للشيء كيف كان .

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٩١ - ٢٩٢ .

وان كل عاقل ليميز بين كون الجسم ساكنا ، وبين كونه متحركا ولو لم يكن تمييز الحركة عما عداها معلوما له بالضرورة لما كان كذلك .
وتتعلق الحركة بستة اشياء : ما منه وهو مبدؤها ، وما اليه وهو منتهاها ، وما هي فيه . والمحرك والمتحرك والزمان .
وتتعلق الحركة التي منها الزمان ليس كتعلق سائر الحركات ، فانها واقعة فيه ومقدرة به . وقد ذهب ابن سينا الى ان كل حركة في زمان ، وان اول الزمان من عند الله تعالى (١) وتتركب الحركة من اجزاء تتجزأ ، والا لكانت السرعة والبطء ، تخلل السكنات . كما تنقسم الحركة الى ما تقتضيها قوة الجسم ، او الى امر خارج عن الجسم وقواه .
وقد تتصور الحركة في الاين كالانتقال من مكان الى اخر ، وفي الوضع كحركة جرم دائر على مركز نفسه ، وفي الكم اما من مقدار الى مقدار اكثر منه . هو النمو ، ان كان بمرور مادة . والتخلخل ان كان بدون ذلك . واما السـ ما هو اصغر من ذلك ، وهو الذبول ان كان بانفصال مادة . والتكاثف ان لم تكن وفي الكيف كتحرك الجسم من السواد الى البياض بالتدرج . وهذا يوافق ما ذهب اليه ارسطو من قبل حيث يرى ان الامور الطبيعية متحركة (٢) وقد تكون الحركة ايضا مستديرة ومستقيمة ومركبة منهما ، كحركة العجلة . وكل منهما الى سريعة وبطيئة .
وهناك تفصيلات اخرى ندعها للمخطوط . حيث لا تتعلق بغرضنا (٣)
هنا

٩ - الاجسام الطبيعية :

أولا مقومات الجسم الطبيعي :

ان وجود الجسم الطبيعي معلوم من ناحية العسر . وقد يكون مركبا من اجسام مختلفة الطباع ، كبدن الانسان ، او كالهواء .

-
- (١) ان سينا : الهداية ص ١٥٦ ، ١٦٠ .
(٢) ارسطو : الطبيعة ١ : ٨ .
(٣) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٩٢ - ٢٩٦ .

وهو قابل للانقسام بالعقل أو القوة ، والجسم الذى فرض ان اجزاءه غير متناهية بالفعل . هى متناهية بالفعل .

وكل جسم يكون قابلا للانفصال . وذلك الانفصال ان أدى الى الافتراق فهو بالفك والقطع ، والا فهو بالوهم أو الفرض .

وكل جسم طبيعى ، فلا بد وان يكون مركبا من مادة وصورة لانه لا يخلو من اتصال في ذاته . وأنه قابل للانفصال حال كونه متصلا . فتكون قسوة قبوله حاصلة حال الاتصال .

وللجسم شئ غير الاتصال به . يقوى على قبول الانفصال ، وهو الذى يتصل تارة وينفصل اخرى ، وهو المادة والهيولى ، فهو ثابت للجسم وان لم ينفصل بالفعل .

ولا توجد هيولى الجسم مجردة عن صورته ، والا لزم المحال . وكذلك لا تخلو الهيولى من صور اخرى ، تختلف بها الاجسام انواعا ، كالصورة الارضية والهوائية والفلكية . وان كون الجسم بحيث يستحق أينأ أو كيفا . او غيرهما غير حصوله في ذلك الاين وعلى ذلك الكيف .

والجسم الذى يفرض اخر الاجسام له وضع وليس له مكان . ومن المحال وجود جسم غير متناه ، او اجسام مجموعها لا نهاية له . وان كان كل واحد منها متناهيا (١١٠) وهكذا .

ثانيا : أحوال العناصر باعتبار الانفراد :

قد يكون الجسم المتحرك حركة مستقيمة لطيفا وهو الذى لا يحجز ابصارنا عن ابصاره ، والى كثيف وهو الذى يحجز ابصارنا عن ابصار النور كلية والى مقتصد وهو الذى يحجز ذلك حيزا غير تام ، والى حار خفيف وبارد ثقيل . واذا جاز انفصاله عن كلية نوعه كان قابلا للحرق ، فان كان قبوله لهذا بسهولة فهو الرطب . وبصعوبة فهو اليابس .

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٢٩٦ - ٣٠١ .

ولم تخل هذه الاجسام عن الكيفيتين الفعليتين وهما : الحرارة والبرودة .
وعن الكيفيتين الانفعاليتين وهما : الرطوبة واليبوسة .

ومن الممتنع اجتماع اربعة او ثلاثة من هذه الكيفيات في بسيط واحد منها
كما انه يجوز خلو هذه الاجسام عن الهيئات غير العامة لجميع الاجسام التي
عندنا : كاللون والطعم والرائحة . فليس للهواء لون او طعم او رائحة دون
مخالطة .

ولو كانت حركات العناصر الى اماكنها قسرية لما كان الاكبر من اجزائها
يتحرك الى مكان كليته اسرع مما يتحرك اليه الاصغر منهما ؛ لان فعل الفاسر
في الاصغر اقوى من فعله في الاكبر . لكثرة الممانعة فيه . وهذه يستحيل بعضها
الى كيفية بعض ، وينقلب بعض اجزائها الى بعض .

وتستعد هذه الاجسام بمقابلة المضيء ان تقبل التسخين المبدأ المفيد له
كما تشتد حرارتها بشدة المقابلة ، ولذا كان حر الصيف اشد من غيره .

ومن المعلوم بالتجربة ان هذه العناصر تتخلخل بالحرارة ، وتتكاثر
حار ، لكن جموده ليس كجمود الارض فهو رطب بالقياس اليها .
وهذه العناصر الاربعة قد تكون خفيفة او ثقيلة وكل منهما اما مطلق
او غير مطلق .

فالخفيف المطلق هو الذي في طباعه التحرك الى غاية البعد الذي يمكن ان
تصل اليه هذه الاجسام ، مما يلي جهة الماء هو النار . والخفيف المطلق هو
الذي في طباعه التحرك الى تلك الجهة ولكن لا الى غايته . وهو الهواء . والثقيل
المطلق هو الذي في طباعه التحرك الى غاية البعد التي يمكن وصولها اليه من
الاسفل وهو الارض . والثقيل غير المطلق هو الذي في طباعه الحركة الى تلك
الجهة لا الى غايتها ، وهو الماء .

(١) هذا يتفق مع رأي ابن سينا الذي ينص على ان العالم واحد . بالرغم
من انه مركب من بسائط كثيرة - الهداية ص ١٦٩ .

وبسائط الاجسام في الكون^(١) اربعة :

الارض ويلزمها من التقسيم الاول الكثافة . ومن الثاني البرودة
والثقل ومن الثالث اليابوسة .

والماء وفيه اقتصاد وبرودة مع ثقل ورطوبة .

والهواء وفيه لطافة وحرارة مع خفة ورطوبة .

والنار ويلزمها اللطافة والحرارة مع الخفة . وكلما كانت النار اقوى كان
تلونها اقل . فان كبير الحدادين اذا قويت النار فيه ، ذهب لونها . واذا صنعت
الاجسام الدخانية الى قرب الفلك احترقت . وكلما كثرت الاجزاء الارضية في
النار قوى لونها والا ضعفت ومالت الى الشفافية فثبت ان النار بسيطة شفافة
كالهواء .

والنار هي البالغة في الحرارة ، والارض يبسها اشد من بردها ، اما
الماء فان برده اشد من رطوبته ، بل لو ترك وطبعه لجمد ان لم يسيله جسم
بالبرودة . والتخلخل يكون بتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض ؛ مع انه يتخللها
اجسام ارق منها ، لا تكون مناسبة لها كل المناسبة ، او بزيادة مقدار الجسم دون
اتصاف مادة . وقد فصل ابن كمونة القول في طبقات هذه العناصر فلا داعي
لإعادته هنا (١) .

ثالثا : حال العناصر عند امتزاجها وتركيبها :

قد تجتمع هذه العناصر الاربعة او بعضها فتمتزج بكيفية متوسطة والفرق
بين المزاج ان الفساد ان الفساد يتبدل بالكلية ، والمزاج يتوسط المجتمعات .

وكلما صغرت اجزاء العناصر كان امتزاجها اتم . واذا تفاعلت فكل منها
يفعل بصورته وينفعل بمادته ، فالفعل والانفعال مختلفان مثل حركة الحجر الى
اسفل ، فان المتحرك مادته ، والمحرك صورته النوعية .

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٠١ - ٣٠٤ .

وقد يكون هناك تركيب لا امتزاج . اذا لم ينته التفاعل بين المجتمعين الى حد التشابه في جميع الاجزاء . والمركب اعم من الممتزج . على انه اذا اجتمع الحار والبارد لم يبق كل واحد من الحرارة والبرودة مكسورا بالآخر . وان معنى اشتداد الكيفيات وضعفها ان تبطل كيفية ويحدث اشد منها . او اضعف من بابها .

وقد تؤثر في الممتزج بنفس المزاج ، كتبريد ما غلبت عليه البرودة وتسخين ما غلب عليه الحر ، ويسمى هذا التأثير « كيفية » . والالوان والطعوم والروائح والاشكال مما يتبع الامتزاج من الكيفيات .

وقد يكون الممتزج معتدلا حقيقيا اذا كانت مقادير القوى المتضادة متساوية فيه . والاخراج عن الاعتدال . على انه لا حد مشترك بين جميع البسائط .

وقد يحصل امتزاج ثان من اجتماع الممزجات ، وقد يحدث ثالث وهكذا وليس تساوى الاجزاء وعدم تساويها شرطا في المزاج وقد تكون القوة في صفيح المقدار اقوى من كبره كما هو واضح من قوى الادوية .

وهناك كثرة من الانفعالات الحادثة بين الحار والبارد والرطب واليابس مثل : التضيح والطبخ والاذابة والتلبد . ويرى ابن كمونة ان النسب المختلفة الواقعة في بسائط الممزجات لاسبيل لنا الى حصرها (١) .

رابعا : الكائنات الحادثة من العناصر بغير تركيب :

هناك من العناصر ما يحدث فوق الارض ، وهناك كذلك ما يحدث فيها . وما يحدث فوقها منه ما سببه اشراق الشمس على المياه والاراضي الرطبة . او تحلل من الرطب بخارا ، ومن اليابس دخانا . واذا سعد البخار فربما تلتطف وصار هواء . وربما بلغ الى الطبقة الباردة من الهواء فتكاثف واجتمع سحaba وتقاطر مطرا .

(١) الجديد في الحكمة - لو ٣٠٤ - ٣٠٦ .

على أنه قد يكون السحاب عن تكاثف الهواء بالبرد الشديد . وربما كان
البرد أقوى من هذا ، فجمد السحاب قبل تشكله بشكل القطرات فنزل ثلجا .
او جمده بعد تشكله فنزل بردا .

فان لم يبلغ الى تلك الطبقة صار ضبابا او طلا او صقيعا . وهكذا من
الظواهر مثل الرياح والاعاصير والزوايع .

وان استضاء الجو للهباء (١) المبعوث في الهواء ، وليست للهواء نفسه ،
وهذه الهباءات لا تحرق الهواء لصغرها فينزل . والحر العظيم اذا صادف طينا
كثيرا لزجا عقده حجرا عظيما . فتخلف أجزاءه صلابة ورخاوة . وقد تتكون
الجبال من تراكم عمارات تجزأت في أزمنة متطاولة .
وللجبال ايضا منافع كثيرة ؛ لان كثيرا من العيون والسحب والمعادن
تتكون فيها . فانها لصلابتها لا تنفصل الا بخرها عنها ، بل تحتقن فيها .
فتصير مبدأ للعيون . وفي باطن الجبال من التدوات ما ليس في سائر الاراضي .
وهي بسبب ارتفاعها ابرد ؛ فتبقى على ظواهرها من الانداء والثلوج . وتحتبس
فيها الابخرة المتصاعدة فلا تتفرق ولا تتحلل .

وسبب ارتفاع القدر المكشوف من الارض ، هو ما يحصل في بعض جوانبها
من انجبال والتلال والاعوار والوهاد ، فالاسباب هنا لم يطلع عليها .

وتختلف المواضع المسكونة من الارض في الحر والبرد والرطوبة واليبوسة
وغيرها . بسبب أوضاعها من السماويات وعلى حسب مسامتة الشمس لها .
وقربها . وبعدها من مسافتها ، وبأسباب اخرى غير منضبطة .

(١) الهباء / كلمة استعملت في الاصل لتدل على معنى التفاهة والحقارة
وعدم الاهمية والتناهي في الصغر . كما تدل كذلك على العدم احيانا كما
في القران الكريم (الفرقان ٢٢) ثم استعملت لتؤدى معنى كونييا
يشرح عملية الخلق من حيث تحول غير المرئي الى المرئي بواسطة النور
انظر : بول كراوسى / جابر بن حيان ١٥٤/٢ هامش ٦ . وقارن
الاستاذ د . جعفر / من التراث الصوفى ج ١ ص ٢٧٦ .

والحركة التي تعرض لجزء من الارض وهى الزلزلة ، سببه ما يتحرك تحتها فيحرك ما فوقه ، فقد يتولد تحت الارض ريح او بخار او دخان ، ويكون وجه الارض متكاثفا عديم المسام او ضيقها ، وحاول ذلك الخروج ولم يتمكن لكثافة الارض . تحرك في ذاته وحركها وقد يشق الارض بقوته . وقد تنفصل عنه نار مخيفة او اصوات هائلة . وقد يكون تحت الارض ثقب واسعة ، فتنهذ وينهد ما يقابلها من الجبال والبلاد .

واذا حدثت الزلزلة في موضع فربما هدت قمة جبل ، فتحدث من سقوطه الزلزلة في جهة اخرى . (١) .

ومن النار حدوث الزلزلة في الصيف ، وقد تكون الكسور من اسبابها ، لفقدان الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة .

واذا لم يكن للابخرة والاهوية مدد حدثت منها العيون الراكدة وان لم تكن الابخرة كثيرة ، وأزيل عن وجهها ثقل التراب ، صادفت منفذا ، واندفعت اليد . فان كان لها مدد حدثت منها القنوات الجارية . على انه قد يكون سبب العيون والقنوات ما يسيل من الثلوج والامطار .

ويرى ابن كمونة ان ما ذكره هنا او ذكره غيره من الباحثين ليس هو السبب الوحيد لحدوث هذه الظواهر فربما كشف البحث عن اسباب اخرى . مما يدل على انه يؤمن بنسبية المعرفة . (٢) .

خامسا : ما يتكون بتركيب من العناصر :

من العناصر ما هو مركب معدنى ، وهو الذى لا نمو فيه ولا توليد وعكسه المركب النباتى والحيوانى . ولا يستبعد ابن كمونة ان يكون لكل متكون من الاجسام شعور ما . فقد شوهد بعض اناث من النخل يتحرك الى جهة بعض

(١) لعل فيما اورده ابن كمونة هنا من الاراء العلمية بقصد التجربة والاختبارات واننا نهيب بالمتخصصين في فروع الجيولوجيا والجغرافيا والفلك ان يفحصوا مثل هذه الاراء المضمنة في تراثنا بدلا من البحث عن حلول خارج هذا التراث .

(٢) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٠٦ - ٣٠٨ .

الذكور منها . دون بعض في حالة تكون الريح فيها الى خلاف تلك الجهة . وكذلك ميل عروقها الى الصوب الذي فيه الماء في النهر . وانحرافها في صعودها عن الجدار المجاور لها . فقد يدل هذا على ان للتخيل شعورا وادراكا . وان كان الجزم بذلك مستحيلا في المبدأ القريب .

وكل من المعادن والنبات والحيوان جنس لانواع لا تنحصر اثنا بعضهما فوق بعض ، ويشتمل كل نوع منها على اقسام ، وكل صنف على اشخاص . لا سبيل الى حصرها .

والمزاج المعد لكل جنس منها له الغرض بين حدين . ويشتمل هذا الغرض على أمزجة نوعية . وكذلك كل نوعي على أمزجة صنفية . والصنفي على شخصية . ولكل من المواليد الثلاثة صورة نوعية مقومة ؛ هي كما له الاول منها تنبث كفياته المحسوسة وغيرها من كمالاته الثواني .

وتكون المعادن هو من امتزاج الابخرة والادخنة المحتبسة في باطن الجبال والارضين . امتزاجا متنوعا . حسب اختلاف الامكنة وفصول السنة والمواد .

ففي بعض الاراضي قوى مولدة لمعادن مخصوصة ، ولهذا لا تتولد تلك في أي بقعة اتفقت . واحوال أخرى لم يصل اليها الانسان بعد .

وقد يظلم البخار على الدخان ، فينعقد ان صافيين انعقادا تاما . فيكون من ذلك جواهر غير متطرقة عسرة الذوب او ممتنعة كالبلور والياقوت .

ويحصل الكبريت من بخار امتزج مع دخان وهواء امتزاجا تاما . حتى حصل فيه ذهنية .

والزئبق من بخار ممتزج مع دخان كبريتي امتزاجا محكما ، لم ينفصل

عنه . وغيرها ذلك . وسبب بياض الزئبق هو صفاء مائيته . ويعتد من امتزاج البخار والدخان باعتدال . اجساد متطرقة صابرة على النار مثل . الذهب . والفضة والنحاس والحديد والرصاص الابيض والاسرب والخرصيني . ومنها ما لا يقبل الذوب بسهولة كالرصاص ، وما يقبله بالجملة كالحديد . ونمل هذه السبعة مركبة من الزئبق والكبريت . واذا غلب الدخان على البخار تولدت جواهر غير متطرقة ولا ذائبة بالنار وحدها مثل النواذر والملح .

ومن الجواهر المعدنية ما هو متطرق مثل الاجسام السبعة ، وما هو غير متطرق ، لشدة صلابتها كالبلور والياقوت ، او لغاية لينها كالزئبق . والتي هى في غاية الصلابة قد تنحل بالماء مثل الملح والنوشادر ، وقد لا تنحل به مثل الكبريت والزرنيخ . ويرى ابن كمونة ان اكثر هذه الاحكام خاضع للحدس والتجربة .

وتكون النبات من امتزاج العناصر اتم من الامتزاج الواقع في المعدنية وابعد عن التضاد ، فلهذا يستعد لقبول صورة اشرف من صورها ، حتى يحصل فيه من الاثار ما لا يحصل فيها . كالغذية والنمو والتوليد . والغذية لحفظة والنمو لتكميلة والتوليد لبقاء نوعه بحصول امثاله .

وينقسم النبات الى اقسام متنوعة ، وفيه آلات تجرى مجرى آلات الحيوان كالعروق لتادية الغذاء ، وكالقشور الجارية مجرى الجلد ، وكالشوك الجارى مجرى القرون . واصله الذى في الارض يجرى مجرى الراس ، ولهذا تبطل قواه اذا قطع - وله تأثيرات كثيرة في بدن الانسان ليس هذا محل ذكرها . لان كتب الطب وافي به .

وتكون الحيوان هو من مزاج اقرب الى الاعتدال ، واتم من الامزجة النباتية . ولذا استعد لقبول كمال هو اكمل من الكمال الثانى ، ولاجله ظهرت عند افعال القوى النباتية وزيادة افعال قوى اخرى كالحركة الارادية والادراكات التى لا توجد في النبات .

وينقسم الحيوان الى ناطق واعجم . والناطق ما يتحقق له ادراك كلى كالانسان ، والاعجم ما لا يتحقق له ذلك وان جاز له كونه في نفس الامر . لكن لم يتحقق هذا تماما .

ولم نشاهد من الناطق الا نوع الانسان . لكن سمعنا بأنواع اخرى كالجن وغيرهم . والحيوانات المعجماء كثيرة الانواع تفوت الاحصاء . وتحت الانواع اصناف وتحتها اشخاص . وكله دليل على حكمة البارئ القدير سبحانه (١) .

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٢٠٨ - ٢١١ .

سادسا : اثبات المحد للجهات :

دل وجود الاجسام السفلية المتحركة حركة مستقيمة ، من حيث مسافة حركتها على ثبوت جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع . ومن الممتنع ان يكون خلاء فقط ، او ابعاد مفروضة ، أو جسم واحد فقط غير متناه ، والا لما أمكن ان يكون للجهات المختلفة بالنوع وجود البتة ، فلا يوجد فوق واسفل ويمين ويسار ، وخلف وقدام .

كذلك لا يمكن ذهاب الجهة الى غير النهاية لان كل جهة موجودة ، فاليها اشارة ، ولذاتها اختصاص وانفراد عن جهة اخرى .

ولا تغلو ذاتها ان تكون متجزئة . فيلاون الابد من جزاها عن المشير هو الجهة ، فلا تكون الجهة بكليتها جهة ، بل بعضها هو الجهة . ويلزم ان يكون لها امتداد في جهة فلا تكون نفسها جهة . ويكون لها وضع لا محالة ان كانت غير متجزئة ، والا لم يكن اليها اشارة .

وكذلك فان كل ماله وضع ، وهو غير منقسم ، انما هو حد وغاية لا يكون ما وراء منه .

فما لا يتنامى لا حد فيه بالطبع . والجهات محدودة بأطراف وكل حد يفرض فيه فلا يخالف الاخر الا بالعدد ، لان جميع الحدود والاطراف المفروضة فيه هي في طبيعة واحدة ، فليس بعضها بالفوقية وبعضها بالسفلية اولى من العكس .

ولا يجوز فرض الجهات المتقابلة في جسم واحد متناه على انها مسطحة او في عمقه . لان مسطحة ان كان كريا لم يكن ما يفرض فيه مختلفا بالنوع . واما ان كان مضلعا فليس ذلك بطبيعي له ، فان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة .

وان كانت الاجسام كثيرة ، فان اتفق نوعها لم يحصل بسببها الجهات المتضادة ، وان اختلف نوعها وجب ان يكون على عدد الجهات بعددها . ولا يجوز اقتصار ذلك على اختلاف الطبقتين دون اختلاف الوضعين . فلو لم يعرف اختلاف الوضع ، لكان التضاد واقعا بين الجهتين .

ومتى كان الجسم المحد محيطا كفى لتحديد الجهتين ، فان الاحاطة

تثبت المركز بعدا وقربا ، دون حاجة الى جسم آخر . فالتحديد انما يكون بجسم مستدير ، أو اجسام مستديرة ، لان المحدد يجب ان يكون جسما طبيعيا . ولا يجوز ان تكون الجهة جسما ، لانه لا شئ منها يقابل للتجربة وكل جسم قابل لها ، فلا شئ من الجهة بجسم .

وتشتمل كل جهة على مأخذين ضرورة . ولا يجوز ان يكون الجسم المحدد لها متركبا من اجزاء مختلفة ، لوجوب اختلاف تلك الاجزاء في الجهات ، فالمحدد يكون بسيطا في نفسه . ويكون مشكلا هو الكرة . اذ هو الطبيعي لكل جسم بسيط . ولا يخلو تغير الشكل من حركة مكانية من جهة الى جهة ، فتكون الجهة قبل محددها ، وهكذا (١) .

سابعاً : الافلاك والكواكب :

يرى ابن كعونة ان كل ما يتحرك من الاجرام السماوية ، فيه ميل مستدير لاستحالة وجود الحركة به دون الميل . وكذلك فثله غير قاسر ، والا لكانت الحركات على موافقة القاسر . فيلزم ان تستوي في السرعة والبطء . وهذا خلاف الواقع . وكذلك فان حركاتها ليست طبيعية ، لان اى حركة مستديرة لا تكون بالطبيعة ، فهي بالارادة .

واذا كان في بسائط هذا ميل مستدير بالطبع . امتنع ان يكون في طباعها ميل مستقيم كذلك . فالطبيعة الواحدة لا تقتضى أمرين مختلفين . فلا تقتضى توجهها الى شئ بأحد الميادين . وصرفا عنه بالآخر .

على انه لا يكون الحكم في ذلك مثل الحكم باقتضاء الطبيعة الحركة والسكون فانها انما اقتضت استدعاء المكان الطبيعي لاغير . وهى تعيد الجسم اليه بالحركة ان خرج عنه بالقسر . وقد يكون اقتضاؤها في حالتى الحركة والسكون واحدا اذا كان فيه حفظه بالسكون . وليس كذلك اقتضاء الميلين المذكورين .

على أن اقتضاء الحركة المستديرة انما هو مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي ، وفي الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة . وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة . ولذلك أسندت احدى الحركتين الى الطبيعة دون الاخرى .

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٣١١ - ٣١٤ .

والبسيط يلزم منه الا يتخلخل ولا يتكاثف ، والا يكون ثقيلا ولا خفيفا ولا حارا ولا باردا ، ولا رطبا ولا يابسا ، ولا قابلا للكون والفساد .

ونجد سبعة كواكب سيارة في الكواكب المشاهدة في السماء ، لا تثبت نسبة أو ضاع بعضها من بعض مع حفظ هذه النسبة .

وهناك سبعة متميزة وهي : القمر وعطارد والشمس والزهرة والمريخ والمشتري وزحل . والباقية هي الثوابت . وهي كثيرة لا تحصى ، ومن الجائز ان تكون منها المجرة ، فهي كواكب متقاربة الوضع .

وكل واحد من المتميزة يسامت الثوابت ، ويتحرك منها نحو المشرق من المغرب كل ليلة دورة واحدة . وهو دال على وجود فلك محيط بكلها يحركها تلك الحركة .

وليست الكواكب كلها مركوزة في فلك واحد يتحرك بحركته الى المغرب ويحركها الفلك المحيط به الى المشرق ، وهو دليل على عدم تساوى حركاتها سرعة وبطءا ، والفلك المدير للكل تسمى منطقته معدل النهار ، ومحوره العالم ، وقطباه قطبي العالم .

واذا كانت الشمس فيما بين تقطبي الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي ، كان الزمان ربيعا ، واذا كانت في الربيع الذي يليه شمالا كان الزمان صيفا . واذا كان في الربيع الثالث كان خريفا ، والرابع كان شتاء .

ومن الكواكب ما هو أبدي الظهور ، ومنها ما هو أبدي الخفاء . ويكون النهار أطول من الليل اذا كانت الشمس هناك في البروج الشمالية ، وأقصر اذا كانت في الجنوبية وقد أورد ابن كمونة بعض الشرح لاحوال الافلاك والكواكب ، لانه رأى احالة القارىء الى علم الهيئة ، استكمالا لهذه المعرفة الفلكية ، لانه علم نفيس دال على عظمة المبدع جل وعلا . (١) وهذا يدل على ربط المعرفة العلمية بالخلفية الدينية وذلك لان هذه العلوم انما كانت تتعلم من أجل نفعها العاجل ونفعها الاجل المتعلق بالعقيدة .

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٣١٤ - ٣١٧ .

هذا ويتفق ابن كمونة هنا مع فكرة أرسطو من قبل الذي رأى أن الكواكب حية ، وأن الشوق هو الذي يحركها الى محاكاة الفاعلية الازلية لله (١) . وكذلك يؤكد أفلوطين ان الكواكب حية ولها تأثيرات فينا . لكنه ينفي عنها الذاكرة ، لأنها لا تنفيدها . ويثبت لها حاستي السمع والبصر (٢).

وقد اعترف اليهود بالكواكب على أنها حكام ، مستندين الى سفر التكوين الذي أشار الى أن الله وضع أنوار السماء ، لتحكم الارض (٣) . وقد دان بها الصائبة اليونانيون وقد تذرعوا - خطأ - فيما ينسب اليهم بورودر اسم فرقتهم في القرآن ضمن الطرق التي يجب أن تترك وشانها مع عبارتها . ولولا ذلك ، لاصر الخليفة المأمون على أسلامهم أو قتالهم وقتلهم .

وقد شدد كل من الغزالي وابن تيمية الهجوم على القائلين بفكرة تأثير النجوم والكواكب وتديبرها الكون (٤).

-
- (١) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٢٩
 - (٢) أفلوطين : التساعية الرابعة ص ٢٤٩ - ٢٥٦ .
 - (٣) اوليرى : علوم اليونان وسبل انتقالها الى العرب ص ٦ ، وذهب النصيرية أيضا الى أن الكواكب ملائكة . راجع - الباكورة السليمانية ص ٩
 - (٤) الغزالي : احياء علوم الدين - ربيع العبادات ص ٥٠ - ٥١ ابن تيمية : موافقة صريح المعقول ص ٢٠٨ .

القسم الثالث

﴿ الانسان ﴾

الجديد في الح

تمهيد في معنى الانسان :

يراد بكلمة انسان الذكر والانثى على السواء . وتطلق على أفراد الجنس البشري . ومن أساليب القرآن الكريم أنه يقرن هذه اللفظة بالشر والدم . مثل « قتل الانسان ما أكفره » ومثل « وكان الانسان عجولا »

والفرق بين الانسان والرجل عند علماء الشريعة ، أن الانسان جنس ، والرجل نوع . كالمرأة . أما عند المناطقة فإن الانسان نوع ، والحيوان جنس . وعلى أي حال فإن بنية الانسان قريبة من بنية الثدييات العالية ، ووظائفه العضوية شبيهة بوظائفها .

ومما يميز الانسان عن الحيوان ، انتصاب قامته ، وقدرته على الكلام الى غير هذا . كما ان له من حيث هو كائن حى عدة وظائف ، كالتغذى والاحساس والحركة والتوليد . ومن وظائف التغذى : التنفس ، ودوران الدم ، والهضم والتمثيل .

والانسان في رأي الفلاسفة هو الحيوان الناطق ، فالحيوان جنسه ، والناطق فصله . فليس الانسان انسانا بأنه حيوان ، أو بأنه مائت ، أو أي اعتبار آخر . بل بأنه مع حيوانيته ناطق . وقد اتفق رأى ابن سينا والفارابى على ان الانسان ينقسم الى سر والى علق . فالعلن هو الجسم المحسوس ، والسر هو قوى روحه .

ويرى الفلاسفة الالهيون ، أن الانسان هو المعنى القائم بهذا البدن ، دون أن يكون للبدن مدخل في مسماه ، وليس المشار اليه بأننا هذا الهيكل المخصوص . بل الانسانية المقومة لهذا الهيكل ، فالانسان اذن شىء مغاير لجملة أجزاء الجسم .

وينظر جمهور المتكلمين الى الانسان على أنه عبارة عن هذه البنية المخصوصة المحسوسة . والحق ان الانسان مؤلف من هذه الجملة الحسية المصورة . ومن تلك الجملة النفسية المؤلفة من الحالات المتداخلة ، كالانفعال والاحساس والادراك مما سيتضح من خلال هذه الدراسة ان شاء الله تعالى . ولما كان تقويم الانسان انما يتم بجانبه السرى وهو النفس فقد بدأنا بعرض وجهة نظر ابن كمونة فيها .

أولا - النفس

١ - اثبات وجودها :

يرى ابن كمونة أن النفس جوهر ، ليس بجسم ولا جزئ ، ولا حال فيه . ويتعلق بالجسم من جهة التدبير له ، والتصرف فيه ، والاستكمال به وهذا يتفق مع نظر سقراط ، حيث يرى أن النفس ذات روحية قائمة بذاتها ، وأنها هي جوهر الإنسان الحقيقي (١) . وعلى هذا فإن ابن كمونة يؤمن بوجود اثنتين في الإنسان هي الجسد والنفس ، فلم يخص في الخلاف الذي دار في ذلك الوقت بين المسلمين حول الإنسان ، وهل هو النفس أو الجسد أو هما معا (٢) .

ويمكن اثبات وجود النفس بما نراه صادرا عن الإنسان ، من الإدراك والتحريك فإنه لو كان لجسميته لكان كل ما له الجسمية متحركا بالإرادة ، ومدركا مثل تحركه وإدراكه ، فكانت العناصر والجملادات كذلك . وهو على خلاف الوجدان الإنساني . أي على خلاف ما يجده الإنسان في الواقع .

ولو كان هذا الإدراك راجعا لمزاج البدن ، لم يشعر الإنسان بانانيته شعورا مستمرا ، مع تبدل جملة بدنه ، فيتحقق أنه هو الذي كان منذ سبعين سنة ، أو أكثر .

وإن المزاج كيفية واحدة ، لا يصدر عنها أفاعيل مختلفة ، وليست إنانية الإنسان كذلك . والمزاج يمانع الإنسان كثيرا ، حال حركته في جهة حركته ، مثل الصاعد إلى موضع عال ، فإن مزاج بدنه ، يقتضي حركته أسفل ، لغلبة العنصرين الثقيلين فيه .

وربما مانع في نفس الحركة كالمشي على الأرض ، لاقتضاء مزاجه التكون

(١) المرحوم د . محمود قاسم : في النفس والعقل ص ٢٣ ط ٤

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ١ : ١٢٥

عليها فلو كان مزاجه هو المحرك لما تحرك الا الى اسفل . وكذلك لو كان المدرك منه هو مزاجه لما أدرك باللمس ما يشبهه ، حيث انه لا ينفعل عنه .

ومن ضرورة الادراك وجود الانفعال ، ولما يضافه ، لاستحالته عند لقاء ضده فلا يبقى معه موجودا . فكيف يلمس به مع أنه معدوم . والمزاج المعدوم لا يمكن أن يعيد نفسه أو مثله . وليست النفس هي مجموع العناصر في بدن الانسان ، أو مجموع أعضائه ، والا لما بقى شاعرا بذاته . مع فقدان عضو منه .

ونحن نلاحظ من أنفسنا أننا لو كنا قد خلقنا دفعة على كمال من عقولنا ، من غير أن نستعمل حواسنا في شيء منا وفي غيرنا ، وحصلنا أيضا لحظة ما في هواء ، نشعر بها وأعضاؤنا منفردة ، لثلاث تلامس ، لغفلنا في مثل هذه الحالة عن كل شيء سوى انيتنا . فالاجسام والاعراض لا مدخل لها في ذاتنا ، التي عقلناها دون تلك الامور . وهذا شبيه ببرهان الرجل الطائر لدى ابن سينا (١) .

وعليه فان الذات التي لم تغفل عنها ، هي غير اعضائنا الظاهرة والباطنة ، وهي أيضا غير جميع الاجسام والحواس والقوى والاعراض الخارجة عنا . فمتى عقل الانسان ذاته في حال من الاحوال ، مع غفلته عن هذه الاشياء ، كفاه علما بان ذاته مغايرة لها . وهذا يشبه برهان الرجل الطائر لدى ابن سينا .

ويرى ابن كمونة انه من الممكن أن يشير الانسان الى ذاته باننا ، والى كل جرم وعرضية فيه من بدنه وغيره ، بأنه هو مثبت وجود شيء يصدق عليه ما قيل من تعريف النفس الا الجوهرية . فاذا ثبت انه جوهر النفس المعرفة ، فيثبت بذلك وجودها .

والدليل على جوهرية النفس انها ليست بجسم (٢) ولا عرض ، فهي لا تقبل الانقسام ، وهي تتصرف في البدن بذاتها لا بعرض . وتنسب اليها الدواعي من

(١) المرحوم د . قاسم : في النفس والعقل ص ١٠٥ . طبعة ١٩٦٩ مكتبة الانجلو المصرية .

(٢) هذا لا يختلف عن قول ابن سينا في الهداية ص ٢٢٠ عن النفس : هذه القوة لجوهر ليس بجسم ولا منطبق في جسم البتة

القدرة والارادة ، وكذلك فانها محل الصور العقلية ، وتترك الكليات المنطبقة على كل واحد من الجزئيات مثل ادراك الحيوانية المطلقة المشتركة بين البقرة والفيل .
وهي أيضا تعقل مفهوم الواحد المطلق ، ومفهوم الشيئية .

ومن تأمل الملكات التي لا تتجزأ بالتجربة الاتصالية : كالشجاعة والجبن والتهور ومملكة الفطنة والعلم ، على عدم حصولها للجسم ولا لعرض فيه .

وان ادراكنا لذاتنا لا يفضل على ذاتنا ، حيث ان الكل لا يقع به الشعور دون الشعور بأجزائه . فكما استمر شعور الانسان بذاته مع الغفلة عن أجزاء بدنه مثل القلب والدماغ ، فكذلك استمر شعوره بذاته ، مع غفلته عما يفرض فضلا للنفس مجهولا . وعليه فان ادراكه لذاته ليس بأمر زائد صورة أو غيرها وجوديا ، وغيره وعندما نشعر بذاتنا ونشير اليها لانجد في ذاتنا الا أمرا يدرك ذاته ، .

وليس للنفس الانسانية من الحياة ، الا ادراك ذاتها ، لكن ادراك غيرها فبالقوى البدنية وبقوتها العقلية . فحياة النفس دون هذا حياة ناقصة ، يعرض لها الكمال تارة وتفقدته تارة . وتختلف كل نفس عن الاخرى في مراتب الكمال والنقصان بحسب ذلك . وبذلك يرى ابن كمونة أنه ثبت وجود النفس ، وثبت انه لا يجوز ان تحل معقولاتها في جسم ، فهي غير متصلة بالبدن ولا منفصلة عنه .

وقد تضاف أمور الى النفس وهي للبدن ، وأمور الى البدن وهي للنفس . للعلاقة المتأكدة بين النفس وهذا البدن . ولو كانت النفس جسمانية لضعفت بعد من الوقوف عند الانعطاف وهو غالبا في الاربعين . فلو كان الهرم كطلال النفس لاطرد في كل شيخ . وان خرف بعض المشايخ واختلال عقل بعض المرضى ليس راجعا الى النفس . وقد تضعف جميع قوى الشيوخ الا العقل ، فانه يثبت أو يزيد (١) . وهذا يشبه ماذهب اليه ابن سينا من ان رفع وجود البدن لسبب فيه يخصة لا يرفع وجود النفس (٢) .

(١) الجديد في الحكمة — لوحة ٣١٧ — ٣٢٠ .

(٢) ابن سينا : الهداية ص ٢٢٣ .

ويفهم من رأي ابن كمونة هنا انه يرى النفس خيرا من البدن ، لكنه أيضا أوضح وظائف اعضاء البدن مستدلا بها على وجود عناية الهية ، مما يجعله لا يبعد عن أمثال القشيري الذي يرى ان الانسان هو أحسن المخلوقات صورة . وأن العوام يمتازون من البهائم بتسوية الخلق . والخواص بتصفية الخلق^(١) .

نلاحظ ان ابن كمونة قد اغفل قضية سبق وجود الانفس والارواح على وجود الاجسام أو الابدان . وقد شاع في بعض دوائر الفكر الاسلامي قول يدعى انه منسوب الى الرسول يقضي بسبق الأرواح للابدان بآلاف السنين وقد دحض هذا الرأي فلاسفة كثيرون ، ودليلهم الاساسي عدم امكان وجود تمييز بين الانفس قبل اتصالها بالابدان وقد يجد بعض العلماء امكان فهم هدف الفكرة من آية الميثاق الواردة في سورة الاعراف^(٢) .

ب - النفس المشتركة (القوى النباتية) :

ان اصول القوى النباتية ثلاثة ، اثنتان لاجل الشخص وهما : الفاذية والناسية . وواحدة للنوع وهي المولدة . وهذه لا يشك في حصولها للنبات ، ولذا سميت نباتية . وهذا بخلاف الادراك والحركة الارادية ، فانها مشكوك في حصولها له .

فالفاذية^(٣) هي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المتغذي ، ليخلف بدل ما يتحلل ، وتهبىء مع ذلك للتربية والنمو والتوليد . ويخدم هذه القوة اربع قوى : منها الجاذبة وهي التي تأتيتها بالمدد ، وهي موجودة في كل عضو من الحيوان .

وان حركة الغذاء من الفم الى المعدة ، ليست ارادية ، والا لكان الغذاء حيوانا ، ولاطبيعية ، والا لم يحصل البلع عند الانتكاس . فهي اذن قسرية بجذب من العضو . وهكذا .

(١) القشيري : شرح أسماء الله الحسنی ص ١٦٧ مصر ١٩٧٠ .
(٢) انظر د . محمد كمال جعفر : التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ص ٢٠٩ .
(٣) قارن هذه القوى كما يوردها سهل التستري في رسالة الحروف (مسن التراث الصوفي - ١ ، ص ٣٥٩ - ٣٩٢ .

ومنها الماسكة ، وفعلها الاحتواء على الغذاء في المعدة ، ولو كان رطباً ، فلا يندفع في الاغلب حتى يهضم تماماً . ومنها الهاضمة ، وهي تحيل الغذاء وتعدده لقبول اثر الغاذية ، وهو حالته الى ما يليق بجوهر الحيوان او النبات . ومنها الدافعة للثقل ، وهي التي تخلص البدن من الفضول .

القوة الثانية : النامية ، وهي قوة الزيادة في اجزاء المغتذى على نسبة طبيعية محفوظة في الاقطار ، لتبلغ الى تمام النشو . فخرجت بذلك الزيادات الصناعية ، وما هو كالورم والسمن . وقد يكون الاسمان مع سقوط القوة كما يحدث في الشيوخ . وقد يوجد الهزال مع النمو كما في حال الصبي .

والثالثة : المولدة ، وهي قوة تفيد تخليق البروز بطبيعة ، وافادة اجزائه هيئات تناسبها مما يصلح لمبدئية شخص آخر ، من نفس نوعه او جنسه . وهي في الانسان وكثير من الحيوان^(١) تجذب الدم الى أعضاء التناسل .

وتنقسم المولدة الى نوعين : ما يفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم التام . ليصير مبدأ لشخص آخر من نوعه او جنسه ، وما يفيد بعد استحالاته الصور والقوى الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه .

وان مجموع القوى التي في النبات يقال لها القوى الطبيعية ، ويتم أمرها بالكيفيات الاربع ، فالحرارة تلتطف ، والبرودة تسكن ، والرطوبة للتشكل والتخلق ، واليبوسة تحفظ الشكل وتفيد التماسك .

وان الغاذية تخدم المولدة . وهما جميعا تخدمان المولدة وتبقى الغاذية بعد القوتين في الانسان . وهكذا . وبطلان التوليد والنمو ربما يعمل في بعض الاشخاص أو الاوقات ببطلان استعداد زاجي يناسب ذلك الفعل ، على أنه قد تختلف أزوجة الانسان اختلافاً يوجب الاستعداد لقوى مختلفة عن مبدأ واحد . وتبطل تلك القوى او بعضها والمبدأ باق . وليس يبعد أن هذا المبدأ هو النفس . ويدل على ارتباط تلك القوى بالنفس ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم . والعجز عن معظم الافعال الطبيعية^(٢) .

-
- (١) لكن الانسان يمتاز عن الحيوان بالنظام والتناسل حسب تعاليم الدين وقد وجد عند ابن عربي ما يسمى « الانسان الحيوان » وهو الذي لا يملك هواه د . قاسم : دراسات في الفلسفة الاسلامية . ص ٣٠٩ .
- (٢) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٢٠ - ٣٢٢ .

هذا وان احتمال الانسان على بعض خصائص الحيوان والنبات . لدليل على ان ابن كمونة لا يبعد كثيرا عن قالوا ان الانسان صغير ، وبذلك يكون الانسان - كما يرى رسل أيضا - طريقا لكسب المعرفة بالكون^(١) . على ما بين هاتين الفكرتين من فروق مبسوحة في ميداني الفلسفة والتصوف .

كذلك لانرى خلافا هنا بين ابن كمونة وبين استاذه ابن سينا الذي يتحدث عن المعانى التى تلتئم منها حقيقة الانسان فيقول : « يحتاج الانسان ان يكون جوهرًا ، ويكون له امتداد في أبعاد تفرض فيه طولا وعرضا وعمقا : وان يكون مع ذلك ذا نفس ، وان تكون نفسه نفسا يفتدى بها ، ويحس ويتحرك بالارادة مع ذلك يكون بحيث يصلح ان تفهم المعقولات ويتعلم الصناعات ويعلمها . . . ، فاذا التأم جميع هذا حصل من جملتها ذات واحدة ، هى ذات الانسان (٢) .

(ج) قوى النفس الانسانية :

يذكر ابن كمونة بعض المبادئ والقوى الصادرة عن النفس منها : الادراك وهو أبعدها عن الحركة ، فاذا تعقلنا او تخيلنا شيئا نافعا او ضارا انبعث من ذلك الادراك شوق لطلبته ان كان نافعا ، والهرب منه ان كان ضارا .

وهناك الذوق والته في الانسان هو العصب المفروش على سطح اللسان . وهناك : الشم وهو ضعيف في الانسان ويشبه في نفس الانسان ادراك شخص ضعيف البصر لشبح من بعيد . اما كثير من الحيوانات فهي أقوى من الانسان في ذلك، وان كان الانسان ابلغ حيلة منها في اثاره الروائح الكامنة .

ثم هناك : السمع وهو قوة مرتبة في الانسان في العصب المتفرق في سطح الصراخ ، يدرك مايتأدى اليه بتموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع .

والبصر قوة مرتبة في الانسان في العصبية المجوفة التى تتأدى الى العين لادراك الالوان والاضواء . ويتكفل بهذا علم المناظر والمرايا .

(١) رسل : الفلسفة بنظرة علمية - ص ١٩٩ ترجمة د . زكى نجيب محمود
(٢) ابن سينا : الشفاء ، المدخل الى المنطق ص ٢٩ طبعة القاهرة .

وهناك حواس خمس باطنة في الانسان :

اولها : الحس المشترك . بالتجويف الاول من الدماغ . وهي تدرك جميع الصور التي تدركها الحواس الظاهرة متأدية اليها .

وثانيها : الصورة وهي الخيال ، ويجتمع فيها جميع المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة .

وثالثها : القوة الوهمية في التجويف الاوسط ، تحكم بها النفس احكاما جزئية ، وتدرك في المحسوسات بالحواس الظاهرة معاني غير محسوسة بها مثل ادراك الشاة عداوة الدئب وهي في الحيوان الاعجم كالعقل في الانسان .

ورابعها المتخيلة : وهي في التجويف الاوسط ايضا . ومن شأنها ان تتركب

الصور بعضها مع بعض وكذا المعاني ، وتتركب بعض الصور مع بعض المعاني (١) كتصور انسان يطير وغير ذلك ، وهي آلة الفكر في الانسان . وتسمى عند استعمال العقل مفكرة (٢) .

وخامسها الذاكرة : وهي قوة مرتبة في الانسان في التجويف الاخير من دماغه . من شأنها حفظ احكام الوهم وتصرفات المتخيلة (٣) .

هذا وقد كشف علم النفس حديثا عن حاسة سادسة ، وهي حاسة الوضع والحركة في المضلات والمفاصل . وعن حاسة سابعة في داخل الجمجمة

(١) اذن الخيال في رأى ابن كمونة وسيط بين الحس وبين الفكر - راجع

هنا - التساعية الرابعة لافلوطين ٢٠٦ . د . محمود قاسم : الخيال في

مذهب يحيى الدين بن عربي ص ٥ .

(٢) في فلسفة ابن كمونة اشادة بالعقل على انه من نعم الله تعالى . وهذا

يتفق مع امثال ابن مسرة حيث يقول : « انما جعل - الله تعالى -

لمباداه العقول التى هى نوره ، ليبصروا بها امره ، ويعرفوا بها

قدره ، ابن مسرة رسالة الاعتبار ص ٢١٥ في كتاب : د . محمد كمال

جعفر : في الفلسفة والاخلاق :

(٣) التجديد في الحكمة - لوحة ٢٢٢ - ٢٢٦ .

قرب الاذنين ، وظيفتها الاحساس بالاتزان او الدوخان (١) . وهذا كله يدل على
نسبية المعرفة ووجوب تعاون البشر في كل زمان ومكان على الكشف عن هذه
المعرفة .

القوى الخاصة بالانسان :

ومهما يكن من امر فان ابن كمونة يلاحظ من جهة اخرى ان النفس الناطقة
الانسانية تنقسم قواها الى قوة عملية وقوة نظرية . وكل واحدة منهما تسمى
عقلا بالاشتراك .

فالعملية مبدا حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية .
على مقتضى آراء تخصصها صلاحية . ولهذه القوة صلة بالقوة النزوعية ومنها
يتولد الضحك والخبيل والبكاء ولها ايضا نسبة الى الحواس الباطنة . وهى
استعمالها في استخراج امور مصلحة وصناعات وغيرها . ولها كذلك نسبة
الى القوة النظرية ، ومنها تحصل المقدمات المشهورة . ويجب ان تسلط هذه
القوة على سائر قوى البدن ، فيكون اخلاق فضيلة .

والنفس وقوى البدن ينفع كل منهما عن الآخر . ولولا هذا لما كان
بعض الناس أشد غضبا من غيره ، ولما كان من يتفكر في عظمة الله وجبروته
ينفعل بدونه عن ذلك .

وان النفس جوهر واحد ، وله نسبة وقياس الى ما دونه وهو البدن
وسياسة . وللنفس في ادراك النظريات من المعقولات (٢) مراتب اربع : لان
الشيء الذي من شأنه ان يقبل شيئا . قد يكون بالقوة قابلا له ، وقد يكون
بالفعل ، والقوة قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة .

والنفس هى أصل القوى كلها ، فليس فينا نفس انسانية واخرى حيوانية
وثالثة نباتية لايرتبط فعل بعضها ببعض ، لان مبدا الجميع انت ، وانت
نفس شاعرة ، كل القوى من لوازمها .

(١) بيرت : كيف يعمل عقل الراشد ١ : ١٩ ترجمة د . رياض عسكر .
(٢) انظر كرسون : المذاهب الفلسفية ص ٩ حيث يرى انه ليس هناك
من حيوان يستطيع القاء مسألة من مسائل العلم النظري ، او ما بعد
الطبيعة .

والذى يجزم به ابن كمونة هو ان جميع ادراكاتنا وتحريكاتنا الارادية هى لنفس واحدة ، مدركة لجميع اصناف الادراكات (١١٠) فهو اذن من القائلين بوحدة النفس مع تعدد قواها .

اولا : الانسان والاطلاع على الغيب :

يرى ابن كمونة انه من الممكن للنفس الانسانية ان تطلع على بعض الغيب حالة النوم . وقد يحدث هذا للمسرور والمجنون حال اليقظة بسبب انصرع مما يفسد القوى الحسية لديهم .

فقد ثبت ان لقلة الشواغل الحسية مدخلا كبيرا في تلقى بعض الغيب . وفي حالة النوم يكون سببه هو ركود الحواس ، لانجاس الروح الحاملة لقوة الحس عنها . وبوجود فرصة الفراغ . وارتفاع المانع عنها . تستعد للاتصال بالجواهر الروحانية . فينتطح فيها ما في تلك الجواهر من صور الاشياء . وهذه الجواهر ليست محتجبة عن نفوسنا بحجاب من جهتها . لكن الحجاب في قوانا البشرية لضعفها . وهذا لا يبعد عما ذهب اليه ابن سينا من ان النفس مستفادة من خارج (١٢٠)

ولا يستبعد ابن كمونة ان تتلقى النفس بعض الغيب وقت اليقظة . وهذا على وجهين :

الاول - ان تكون النفس قوية ، بحيث لا يشغلها البدن عن الاتصال بالمبادئ وان تكون المتخيلة ايضا قوية ، بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة . فقد يقع لهذه النفس في اليقظة مثل ما يقع لها في المنام ومن ذلك الوحي الصريح الذى لا يفترق الى تأويل .

الثاني - الا تكون النفس قوية على الوجه السابق ، فتحتاج الى الاستعانة بما يدهش الحس وبجبر الخيال . وقد يحدث هذا كثيرا في ضعفاء العقول . ومن كان ذا حيرة ودهشة ، وبهذا المبدأ الارسطى في نظرية الاحلام . فسرت النبوة لدى الفارابي وابن سينا (١٣٠)

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٢٢٦ - ٢٢٨

(٢) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ص ١٥٥ ط ١ ٣٢٩ - ٣٣١ .

(٣) د . مذكور : في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ١ : ٩٤ ، ١٠١ .

وقد يحدث في اليقظة ما يسمى « أمورا شيطانية كاذبة » وذلك عند نميل مزاج البدن . وقد نص التفتازانى على أن لبعض النفوس خاصية تحدث فيما أعجبها أذى ظاهرا ، وهو الإصابة بالعين . (١) وقد تكون الاسباب الباطنية التخيلية سببا في تخيل الغول والجن والشياطين . وربما اظهرها وجودها في الخيال . وان لم تكن منطبعة فيه .

لكن يرى ابن كمونة ان العارفين بالله تعالى هم الذين يكرمهم الله سبحانه ببعض المعرفة افيلية . (٢)

ثالثا - المعجزة والنبوة :

يقرر ابن كمونة ان النبوة امر ضرورى لهذه الحياة . فقد احتج الى الاجتماعات في المدن والقرى وغيرها . ولو ترك الناس واراؤهم لاختلفوا . فيختل النظام والتعاون .

ولذا قضت حكمة الله تعالى ان يرسل الرسل من جنس الناس ، ليخاطبهم بحسب ما يلزمهم - وقد ميز الله رسالة بالمعجزات .

فالمعجزات هى ما يفعله الانبياء عند تحديهم . بعكس الكرامة التى تحلو من التحدى .

وقد تكون المعجزة قولية ويكون الخواص لها اطوع ، او فعلية ويكون العموم لها اطوع ، لكنها لاتتم دون القولية . ومن واجب النبی ان يعد الناس بالشواب على الطاعة ويتوعددهم بالعقاب على المعصية من عند ربهم الذى يتولى - سبحانه جزاءهم . خيرا او شرا . (٣)

ونجد رأى ابن كمونة هنا متفقاً مع ما ذهب اليه الفارابى وابن سينا في مسألة النبوة في وجوبها وضرورة المعجزة للنبي . (٤)

(١) له : شرح المقاصد ٢ : ١٧ .

(٢) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٢٩ - ٣٣١ .

(٣) نفس المصدر - لوحة ٣٣١ .

(٤) ابن سينا : الهداية ص ٢٩٨ .

كما نجده متفقاً مع ما ذهب إليه بعض المحدثين من نفى العصمة عن غير الانبياء . مستدلاً بأن هناك مراتب للانسان دنيا وعليا (١) .
وفي آراء ابن كمونة هنا أيضاً بين الاخلاق والاجتماع وهذا يشبه ما ذهب إليه الاخلاقيون من ان الاخلاق الرديئة هي ضد التعاون المتمثل في الصداقة وغيرها . (٢) من أوجه الصور الاجتماعية .

ويرى هذا الفيلسوف أن النبوة ثلاث خواص : الاولى قوة النفس بحيث تؤثر في مادة العالم ، والثانية القوة النظرية بأن تصفو نفس النبي صفاء شديداً لقبول العلوم في زمن وجيز ، والثالثة اطلاع النبي على جزء من الغيب حالتي النوم واليقظة . وبذلك يذهب ابن كمونة الى أن النبوة طور وراء العقل اذ يقول :

ان النبوة طور آخر وراء العقل . تنفتح فيه عين أخرى ؛ يبصر بها الغيب ، وما سيكون في المستقبل ، وما قد كان في الماضي ، وأموراً آخر ، العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن مدركات العقل . وعزل قوى الاحساس عن مدركات التمييز . (٣)

رابعا - أبدية النفس بعد البدن :

ويرى ابن كمونة ان تعلق النفس بالبدن ليس من نوع التعلق التام ، الذي يقتضي فسادها بفساده . وهو يؤكد على بقاء النفس وعدم فسادها بمفارقة البدن وفساده . ومعنى ذلك ان النفس ليست صورة منطبعة في البدن تفنى بفنائه كما يقول ارسطو ، بل كما يقول كل من تورط في مثل هذا الرأي . وبالرغم من ان معظم الفلاسفة المسلمين تبنوا التعريف الارسطي للنفس الا ان بعضهم استطاع التخلص من مخالفة الدين بانكار حشر الاجساد ولم ينج الفارابي من القول بخلود النفس الكلية . وفناء النفس الانسانية نتيجة لاتباعه رأى ارسطو .

(١) السيد امير على : روح الاسلام ص ٤٨ .

(2) Erich from — Art of loving p 25 Londn 1962

(٣) ابن كمونة : تنقيح الابحاث للملأ الثلاث ص ٢ . تحقيق دوسسكي
برلمان - نشر جامعة كاليفورنيا عام ١٩٦٧ .

وعليه فليس البدن مع هيئته المخصوصة شرطا في وجود النفس . من حيث هي جوهر مجرد يستمد وجوده من النفوس والعقول السماوية ، ولذا فلن يرتفع مثل الجسد لوجود علته العليا .

فالنفس ممتنعة العدم وهي ايضا ابدية الوجود . فاذا فارقت البدن . دون أن تتعلق ببدن آخر ، فانه يزول عنها الاشتغال بقوى البدن ، ويخلص لها اشتغالها بذاتها ، فتشاهد ذاتها . فالشعور بالوجود سعادة ، فيكون التذاذ النفس بوجودها أفضل . وهذا يختلف عما ذهب اليه الصوفية الذين يرون النفس دنيوية وشريرة وان الروح اعظم شأنها منها^(١) ان شواغل البدن وعلائقه تمنع النفس من الاشتياق الى الكمال . بسبب انشغالها بالمحسوسات كالاصم الذي لا يشاق الى سماع الالحان . ويقترّب ابن كمونة هنا من مذهب البراهمة الذين يهونون من شأن الجسد ، وقد يدعون الى الانتحار . (٢) على انه لا يحصل للنفوس الساذجة تألم لفقد الكمال الذي لم تتنبه له ، لعدم اكتسابها الشوق الى هذا الكمال ، وهي كذلك لم تكتسب هيئات رديئة من البدن .

ولا يمنع ابن كمونة أن تتناسخ النفوس في أبدان غير التي كانت فيها من بدن حيوان أو انسان أو نبات أو معدن (٣) . وهذا فكرة منحدرّة من المذاهب القموصية القديمة . وهو مما ينكره البعث الديني الحق بعثا لكل من النفس والجسد كما كانا . وابن كمونة هنا يتفق مع افلاطون وافلوطين (٤) والنصيرية (٥) ، لكن يختلف عن ارسطو الذي نقد التناسخ بشدة (٦) . ونجد لدى ابن خلدون والشيرازي امكان انسلخ الانسان من البشرية الى الملائكية . (٧)

(١) د . محمد كمال جعفر : التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ص ١٦ .
Donaldson : Studies in Muslim Ethics. p. 104(r)
london 1953

(٢) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٣٤ - ٣٣٦ .

(٣) التساعية الرابعة ص ١٨٨ .

(٤) Rone Dussaus: Nosairis. p -121 paris 1900.

(٥) د . محمد علي أبو ريان : اصول الفلسفة الاشراقية ص ٣١٣ - ٣١٤

(٦) مقدمة ابن خلدون ص ٨٣ الاسعار الاربعة ج ١ الصفحة الاخيرة .

الجديد في الحكمة (١)

للشيخ الاجل العالم الكامل عز الدولة ابن كمونة

تفهمه الله برحمته (٢)

-
- (١) ورد في «أ» : الحكمة الجديدة . لكنها مكتوبة بالالة الكاتبة ، فليست من جنس خط بقية المخطوط ، ولهذا لم نعتد هذا العنوان . ويلاحظ ان ارقام اللوحات التي ذكرناها هنا هي من المخطوط « ك » لانه الاصل
- (٢) في «أ» لوحة ٥ : كتاب الحكمة الجديدة لابن كمونة . تأليف الفاضل سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كمونة . ولعل كاتب هذا لم يتحرر الضبط والدقة مادام المؤدى واحدا .

الجديد في الحكمة

رقم التصوير
 المجلد
 تاريخ المخطوط
 اسم الكتاب
 اسم المؤلف
 تاريخ النسخ
 مادة الأداة
 الملاحظات

من اللوحة الأولى من أول مخطوط كوبريلي

كتاب الملقب بالحديد
 للشهيد الأجل العالم الكامل عز الدين محمد بن محمد
 نفع الله برحمته
 والله محمد بن محمد بن محمد
 بل اسلم قبل موته وصنف
 كتاب الحمار الذهبي
 فصاحبه وقد فقه وسكاخرهم
 في الحن والكرام على الله وقد سلمه
 لمرأته امه

احمد الثالث

١١١١

الحكمة الجديدة

لجنة الدين كونه البغداد

٧٢٢ بقلم نسخ نسخ بخط ابن النقي البون
بشيد السمن

١١١٢

١١١٢

١٠٠

في سنة ١١١٢

١١١٢
١١١٢
١١١٢
١١١٢

لوحة العنوان من مخطوط احمد الثالث

من اللوحة الاولى من أول مخطوط كوبريلي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 قال السيد الفقيه رحمه الله تعالى بعد من تصور من لم يحسن فهم
 الله بكونه عفا الله عنه واعفاه على ما فيه احدا لله تعالى جدا
 مقرب الى جنابه الكريم ولوحب المريد من تعليمه واحسانه واستغفر
 استغفار اليوم من عفا الله عنه والام وتخلد في الفردوس الانس من حمانه واناله
 الهزايه الى سراطه المستقيم بالهام الخوراء برهانه وان يصل على من
 بالملأ الاعلى بما فيه من جود العرش العظيم وعلى المصطفى لاطهار التوحيد
 واعلانه بعد فقد انقرب الى باب العقائد العقلية والديانات العقلية
 ان الايمان بالله واليوم الآخر وعلى الصالحات فهو غاية الهاديات
 وبدونه لا نفور الايمان بالشهادة التي يديه ولا يجوز المشقة
 الاخر به ومن الطاهر ان ذلك لا يتم بحصيله على الوجه الذي لا
 الطمينة والطرق البرهانية لا العقلية الا بعلم الحكيم الذي هو
 النفس الانسانية تحصيل البصائر والصدقات الحقيقية النظرية
 والعلمية على حسب الطاقة البشرية وهذا انقطع عن من لم يرتب في
 تحصيله ولم يدب في مهيد قواعده واصولها فان مكذب اجل الحكيم والبريل
 مع عدم المستند والدليل لا يقد من هذا العقل والتحصيل وجب على التردد
 العلم بالاحاطة وعلى الصدق ان لا يصل على علم من سوا السبل والما كان من
 اطلاع على شريف هذا العلم بالمعينة النافعة وارايه الصائبة التي
 من تصنيف كتاب فيه رسمه فعملت هذا الكتاب في اينا ما قد انجست
 اليه من ملائمة الامور الدينية والشواغل الدينية من الامور اخفاه
 على مهمات المطالب وامهات المسائل تتضمنها الرادات التي هي على
 بطلاصه امكان الاواخر وليا يحكم الاوائل خاليا عما تنصر عن ايامه العين
 من الحق والدلائل عارنا عن خفي ما لا عد من حصيلته نظاير فلا تخفى هذا
 الكتاب الا ما ينفع به في العلم بالله تعالى وتوحيده وبنزله وصفات
 جلالة وعجاب خلقه الله الاله على كبرائه وعظمته وبنائه وجوده وعمايته
 وفي اسات الملائكة السائبة والنفوس الارضية وادراكها وانوارها
 وتفايحها خراب الدار وادبها وتركها وما يعصها من احسانا

من اللوحة الأخيرة من آخر مخطوط كوبريلي

٢٨

والمجذلان وحضائير النبوة والولاية وحال المعاد والشاه النائية
ويظهر ويشهد على ما يصير من الضلال ومزلة عدم الجبال وسعد النفس
في المال ما عطلت به من الكمال وأقول مع اعتراض بعض روافد
من العلماء لا يعرف محل من الكتاب إلا الحق الذي طال بطر في الكتب
السابقة عليه وقد جعلته سبعاً أبواب في كل باب منها سبع فصول
ومن الله استبد العهد وأما باب الصواب والرحمة وحزب الثواب فإنه
أعني بالزهاب الساب الأول في الله النظر المساء بالمطل الفضل
الأول في ما هي المطلق وشعته وأما فيمنع بها توطئة المطلق
قانون يعلم به صحيح الفكر وفاسد وسبته إلى الروية بشر العرفين
إلى الشر والابتداء إلى أرضه الأربعة يستغنى عنها فطرته كثير من
النار ولا تكاد تستغنى عنها عن هذا القانون إلا للذين يريدون
رأيه وتبليها في كل الذي لا يجدون بهذا القانون للبلاد ثم كثير من
والمراد بأن فكره هنا توجه الفكر نحو سائر المطالب ليتبادر من تلك
المبادر أنها تلك المبادر تحرر من الفكر بحر المادة والهيبة المحاصلة
من ربه حرر بحر الصور ولا بد في صلاح الفكر أن يكون مودياً
إلى المطلوب من صلاحها معاً ولكن في فتاده فتاد أحدها والمبادر
أما يصور به ارتداد بقاءه فإن تصور شي ما عند الفكر شيء تصور
وهو نفس الإدراك وما تحقده حوثاً لجعله محتملاً للتدقيق والتدقيق
تشي تصدقاً وهو الحكم بتصور على تصور ولا تتطلب العلوم شواها
ولما الحضر العلوم في معلوم التصور ومعلوم التصديق فالجهول محض
في جهولها ونسب الفكر الموصول إلى التصور قولاً شارحاً والفكر الموصول
إلى التصديق محض مقتضاه أمر اللطفي أن ينظر في مبادر كل من القوانين
وليمنه ما يفيده على الوجه التلي القانون لا بالنظر إلى المواد المحصورة
بالمطالب المبرزة ويجب عليه أن ينظر في الألفاظ من حيث هو معلوم
للمطلق أو تعلم له للعلاقة الوصفية بين اللفظ والشيء لا من حيث هو
مطلق فقط وعلم المطلق بعضه على سبيل التذكير والنبه وبعضه على
سبيل العلم المستقر الذي لا يتغير منه علة وهو قانون لبعض الذي غلب

به في العلم بالله تعالى وتوحيده وبقدرته وصفاته جلالة وعظمته
 مخلوقاته الدالة على كبريائه وعظمته وبيان حدوده وقوانينه وفي آياته
 الملازمة لتأنيده والنفوس الارضية وادراكها وانوارها وبقاها بعد
 خراب البدن وابتدائها وتزكيتها وما يصحبها من الخطايا والخراب وفي
 خصائص النبوة والولاية وحال المعاد في النشأة الثانية وبالجملة مشتمل
 مشتمل على ما يعصم من الضلال وسر له اقدم لجمال وسعها النفس والبدن
 ما جلب به من النجاة وافول مع اعتراضي بتقصيري وقلة بضاعي من العلم
 انه لا يعرف محل هذا الغاب الا الحق الذي طال نظره في الكتب السابقة
 عليه وقد جعله سبعة ابواب في كل باب منها سبعة فصول ومن الله
 استر العصمة واصابه الصواب والرحمة وجزيل الثواب انه العفو الاله
الكتاب الاول في الله النظر المسمى بالمنطق
المصنف الاول في ما فيه المنطق ومنفعة وأورد
 ينتفع بها موطنه المنطق فانون يعلمه فصح الفكر وفاسد ونفسه الى
 الروب ونسبه العروض الى الشعر والاعتناء الى ارضه الاحكام يستغني
 عنها بفطرتهم كبر من الناس ولا يتكاد يستغني بفطرتهم عن هذا القانون
 الا المويرون هداية رانية وقليل ما لم تكن الذين لا يتدرون هذا القانون
 لبلادهم كثير من المراد ما فكرها من انزجبه الدهن بموادى المطالب
 لتادى من تلك المادى الها قبل تلك المادى مخزي من الفكر مخزي المادى
 الحاصلة من ترسيها مخزي مخزي الصور ولا يرى صلاح الفكر اي في كونه
 موديا الى المطلوب من صلاحها مغاير يكتفي في فساد فساد احكام المادى
 اما بصورتهم او بصورتهم فان حصورش ما عذر الدهن كسرى تصور افقوس
 الادراك وما لحقه كحوقا محمله محملا للمصدر او الكذب يسمي تصديقا وهو
 الحكم مصور على تصور ولا يطلب في العلوم سواها ولا تخبر المقوم في تعليم

من اللوحة الأخيرة من آخر مخطوط كوبريلي

وعلى حاله واحد وصنفه واحد لكات الماهيات واحدة ولم يكن تصانفا
عز مزية الاول تعالى صفاً واحداً ان ماهيات الانواع متفاوت في
ذلك فلكل ماهيات الاشخاص التي تحتها الانواع والنوع المنقسم
للانسان مثلاً هو في ذاته كاملاً وانما يبعد من الشر من نظن خلق العالم
انما هو لاجل الانسان لا غير وليس كذلك لما وجب وصول بعض الاجسام
الكائنة الفاسدة الى بعض حتى يحصل المزاج لزم ان يستد بعضها بعضاً
وذلك كوصول النار الى ثوب انسان مثلاً فمن الخال ان يكون النار ناراً
والثوب ثوباً وهذا النظام الناعم لهذا النظام لم يصل اليه فلا خسر
ومحال ان لا يكون النار وصولاً الى الثوب بخلاف هذه الهزات التي هي
افضل انواع الهزات فمثل هذا الشر بالضرورة من لوازم العبادات وينبغي
ان يكون مقصود جميع الهزات وانما يترك مقصود كل حركة غير مقصود الاخرى
مكراً يقتضي احدى موانعاً ومقتضاها الاخر غير موافق بل هو واجب
ان يكون الامور المشوبة في الشر موجودة في هذا النظام وكله محكمة
وخير ولما لم يكن كذلك في وجود الانسان من وجود قواه المقصودة ولم
يمكن تعاقبها حتى لا يغلب احداهما الاخر والاكات الاشخاص واحداً
وجب من ذلك ان يتبادر احوال بعض الناس الى ان يقع لهم عند صاريه
المعاد وفي الحق او فرط شهوة او غضب صار ذلك الانسان لغيره
ولا يجر شيئاً مما تعالى له شر من الافعال الا وهو كالتشبه الفاعل
وعسى انه شر بقياس العاقل او بقياس فاعل اخر يمنع عن فعله في تلك
المادة والشر الذي يشبهه القصاص وقصور واقع في الحيلة وليس ذلك
بالحقيقة خير بالقياس الى شيء وليس هو ان فاعلاً فاعله بل ان الفاعل
لم يفعل فلا ينبغي الى الواجب الا بالعرض ولما الشرور المتصلة
بغير ان فاعله ولا يوجد كماله شر ولا ما يغلب شره او يكون بغير
والشر فيه مشاوباً ولا يوجد الشر الا في عالم الكون والفساد
لا بل الفساد ضروري ولو كان عالم الكون والفساد كله شر لكان شيئاً
قليلاً غير مقيد به بالنسبة الى كل الوجود فكيف واللام فيه عابده
اذ لا توجد هذه الشرور الا في حق الحيوانات وهي اقل ما في الارض

من اللوحة الاخيرة من آخر مخطوط كوبريلي

والذي لا يسلم منها فانه في اكثر احوالهم يسلم وانما يستبصر بعض
الاحوال وفي بعض الصفات لاني الكل والمرح والالام وان كانا كثيرين
الا ان الحمد والسلامه اكثر فالحمد غالب والمشر نادرو وكذا ان حال
الابرار على اقسام ثلثه بانفعه في الحال ومتوسطه على مراتب
مختلفه وشديده النزول وكذلك احوال النفوس في الآخرة ولا شك
ان المتوسط غالب والطرفان نادران واذا اضيف الى الوسط الطرف
القاصل صار لاهل الجوار غلبه افرق ومرتبة الناس في الآخرة كمراتبهم
في الدنيا ومرتبة الشفاعات والتفاوتات كثيرة للملوكات الردييه
والقياس المعده عن سفلها المجد للالم كما وجب الله الميزان لمنهم
من خارج بوش الاذن ورحمة الله وسعته كل شيء ومن علم ان مدبر
الدنيا والآخرة واحد والله غفور رحيم لطيف بعباده تنقطن
عليهم وتامل ما انعم به على الانسان من محبة الله وسلام الاعضا
ثم تعلقه الانبياء لتدانيهم بخلق الاطعمه والاشربة والادوية والاطم
وما اهدى من الدورات المعجود والدعوات المستجابة اوجب لذلك
الامل وثوقا بامنا وطمانينة الى سعة رحمة الله تعالى في الآخرة
فانك الله ان جعلني من اهلها وان سئني بما علمتني وان يحولني يوم
القيامة فحجتي الى الاعلى وان يغفر لي خطيئتي يوم الدين وان يعصمني
بنور هدايتك من ورطات المضل وان يبلعني درجات الصادقين
المخلصين وتوفيق عودك لما اكون به في دار الخلود من الامم
وبعباده الابرار النابرين وتخليطني في زمن عبادك الصالحين برحمتك
يا ارحم الراحمين وما اكرم الاكرمين وحمد لله رب العالمين وصلواته
على ملائكته المقربين وانبيائه واوليائه اجمعين آمين وحمد لله هذا الشاكر
عط افتر العباد له فوريه عبد العزيز ابن ابراهيم
ابن يحيى المارذاني سنة ١٠٢٥ و ذلك في ربيع السلام بعد اد
١٠ شهر سنة احدى وتسعين و ستمائة هجرية بفرقة الله بالعلم
والعمل به وباهل بيته واوليائه و دعا له بالخير

النفوسان فيصوبوا في اكداءه فليس ذلك بالحكمة حراً
 بالقاس الى شئ وليس هو لان فاعلاً فاعله بل لان الفاعل لم يفعل
 فلا ينسب الى الواجب الا بالعرض واما الشريعة المستقلة ما عجزت
 فاعليه ولا يوجد ما كلفه شريعته ما يعجز عنه او يكون اجزاً والشب
 فيه مقسماً وبينه لا يوجد الا في عالم الكون والفساد لا يصل المقاد
 الضرورية ولو كان عالم الكون والفساد كله شريكاً شيئاً
 قليلاً عن مقتضى بهما بالنسبة الى كل الوجود فكيف واسلامه فنته
 فالبه لا يوجد هذه الشريعة الا في حق الكائنات وهي اقل ما في
 الارض والبر لا يسلم منها فانه في اكثر احواله سلم واما المستص
 في بعض الاحوال وفي بعض الصفات في النور والمرض والاموات
 كما قاله من لان الفسحة والسلامة اكثر فاعلم غالب والشه
 نادر واما ان حال الاموات على اقسام ثلاثة بالله في العالم
 وتقسيمه على مراتب مختلفة وضرب من النزول فلكل حال احوال
 النفوس في الآخرة ولا شك ان المتوسطة هي البقية والاطراف
 ما دران واذا اصبغ الى الوسط الطرف الفاضل صار لاهل
 النجاة عليه وافره ومرتب الناس في الآخرة فمراتبهم في الدنيا ومرتبات
 السعادات والشفاعات وكثرة والمخاض لله في الهيات
 المترتبة هي بنفسها الموجبة للام كما وجب التهم المرض لا تستقيم
 من خارج نور الادي من الله وسعت كل شئ ومن علم لزوم الدنيا
 والآخرة فاحذر وان عجز ربه لهم لطيف بعباده متعطف عليهم
 وما مل ما انعم الله على الانسان من نعمه الدين والسلامة الاعصاة
 بعثت لاسان الهداية ثم خلق للاطعمة والاشربة والادوية لعله
 وما الحمد من المدرجات المجدد والنعوات المسجاة او حجب

النفوس
الذخ

من اللوحة الاخيرة من آخر مخطوط احمد الثالث

له ذلك الباسل حروفا ما و طمانينه تامه الى سعة رحمة الله تعالى
في الاخرة فاسلك اللهم لي بحظي من اهلها و لي بتقني عما علي وان
تعمله يوم القيامة جمع لي لا على و لي بوقفي لخطيقي يوم الدين
وان يعصني نور هدايتك فز و رطبات المصلين و لي بتقني درجات
الصادقين المخلصين و بوقفي بحمدك لما اكون به في دار الكلود
من الامين و بسعاده الامم من الغايبين و بوقفي في زمرة
عناذك الصالحين برحمتك يا ارحم الراحمين و ما اكرم الاكرمين و اعي
لله تسلي العالمين و صلواته على ملائكة المقربين و انبياءه و اوليائه

بم اللاب بحمدته و منه و حسن توفيقه و عونته و صلواته

على سيدنا محمد و آله و اصحابه و ائمة الزمان من تسليته

اليوم المبارك يوم الجمعة الثامن من شهر

جمادى الاولى سنة اربع و مئتين و سبع مائة

على يد العبد الفقير الذليل الى الله تعالى علي بن

ابن المتقي المؤذن شهيد الحق

فقر الله له و لوا له

و لمسته و لوا له

و بحمد الله

امر

امر

قول علي بن محمد حرم و قول
علي بن محمد حرم في خط الصنف

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست^(١) هذا الكتاب المبارك سبعة أبواب في كل باب سبعة^(٢) فصول .

الباب الاول

في الة النظر ، المسماة بالمنطق . وفيه سبعة فصول :
الفصل الاول : مامية المنطق ومنطقه وأبواب ينتفع بها طلبة : الثاني فني
اكتساب التصورات . الثالث : في القضايا وأقسامها . الرابع : في لوازم
القضية عند انفرادها . الخامس : في القياس البسيط . السادس : في توابع
الاقيسة ولواحقها . السابع : في الصنائع الخمس التي هي البرهان والجدل
والخطابة والشعر والمغالطة .

الباب الثاني

في الامور العامة للمفاهيم كلها ، وفيه سبعة فصول :
الفصل الاول : في الوجود والعدم وأقسامهما واحكامهما . الثاني : في
الماهية وتشخيصها وما تنقسم اليه . الثالث : في الوحدة والكثرة ولواحقهما .
الرابع : في الوجوب والامكان والامتناع وما يتعلق بهما . الخامس : في القدم
والحدوث بمعنييهما ، أعني الزماني والذاتي . السادس : في العلة والمعلول .
السابع : في الجوهر والعرض واحوالهما ومباحثهما الكلية

الباب الثالث

في اقسام الاعراض الوجودية . وفيه سبعة فصول
الفصل الاول : في المقادير والاعداد التي يعبر بها جميعها كونها كمية قارة
للذات . الثاني : في الكمية غير القارة وهي الزمان . الثالث : فيما لا يعتبر فيه
من الكفايات انه كمال جوهر . وهو ما يختص بالكميات منها ، وما يعتبر فيه انه

(١) هذا الفهرست موجود فقط في نسخة «أ» وهو في لوحتي ٤٥٥ - وقد أثبتناه

هنا مع عدم وجوده في نسخة «ك» الام ايما منا بقائده .

(٢) في اصل «أ» «سبعة» .

استعداد فحسب . الرابع : في الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة .
الخامس : فيما ليس يحس بالحس الظاهر من أنواع الكيف . السادس : في
الإضافة . السابع : في الحركة .

الباب الرابع

في الأجسام الطبيعية ومقوماتها وأحكامها . وفيه سبعة فصول :
الفصل الاول : في مقومات الجسم الطبيعي وأحكامه العامة ، دون ما يختص
بجسم جسم . الثاني : في العناصر وأحوالها باعتبار الانفراد . الثالث : في حال
هذه العناصر عند امتزاجها وتركيبها . الرابع (١) : في الكائنات التي حدوثها من
العناصر بعد تركيب . الخامس : فيما يتركب عن العناصر
بتركيب منها . وهو المواليد الثلاثة : الممدن والنبات والحيوان . السادس : في
اثبات المحدد الذي للجهات وذكر لوازمه . السابع : في سائر الافلاك والكواكب
وذكر جملة من أحوالها .

الباب الخامس

في النفوس وصفاتها وآثارها . وفيه سبعة فصول :
الفصل الاول : في اثبات وجود النفس وبيان أن معقولاتها لا يمكن حصولها
بآلة بدنية . وأنها مستغنية في التعقل الذي هو كمالها الذاتي عن البدن —
الثاني : فيما يظهر عن النفس من القوى النباتية . وهي التي لا يشك في أنه
يشارك فيها الانسان والحيوان الاعجم والنبات . الثالث : في قوى الحس
والحركة الإرادية . وهي التي قصرت عن نفس الانسان . ولاشك في أنها حاصلة
لنا وفي الحيوانات . الرابع : في القوى التي لا تعلمها حاصلة لغير الانسان من
الحيوانات الاخر . الخامس : في المنامات والوحي والالهام والمعجزات والكرامات
والآثار الغريبة الصادرة عن النفس . ودرجات العارفين ومقاماتهم وكيفية
ارتباطهم . السادس . في أبدية النفس وأحوالها بعد خراب البدن : السابع .
في العقول وآثارها في العالم الجسماني والروحاني . وفيه سبعة فصول :

(١) في أصل «أ» «السابع» وهو خطأ .

(١) في أصل «أ» السماوية . وقد غيرناها «السماوية» في المخطوط كله .

الباب السادس

في العقول وآثارها في العالم الجسماني والروحاني . وفيه سبعة فصول :
الفصل الاول : في أن العقل هو مصدر وجود النفس كلها . الثاني : في
أنه لولا العقل لما خرجت النفوس عن تعلقاتها من القوة الى الفعل ، وأن اليه
مستند كمالها الذاتي . الثالث : في بيان استناد مالا يتناهي من الحركات
والحوادث الى العقل . الرابع : في كيفية كون العقل مصدرا للجسام .
الخامس : في أن التشبيه بالعقل غاية الحركات السماوية . السادس : في أن
العقل يجب أن يكون مدركا لذاته ولغيره . وفي كيفية ذلك الادراك . السابع :
في بيان كثرة العقول ، وجملة من الاحكام المتعلقة بها .

الباب السابع

في واجب الوجود ووحدانيته . ونعوت جلاله ، وكيفية فعله ، وعنايته ،
في سبعة فصول :

الاول : في اثبات واجب الوجود لذاته . الثاني : في أن واجب الوجود
واحد ، لا يقال على كثرة بوجه . الثالث : في تنزيه واجب الوجود عما يجب
تنزيهه عنه . الرابع : فيما يعتبر به واجب الوجود من نعوت الجلال والاكرام .
الخامس : في تبين كون صفات الواجب لذاته لا توجب كثرة ، لا بحسب تقوم
ذاته ولا بحسب ما يتقرر فيها بعد تقومها . السادس : في كيفية فعل واجب
الوجود ، وترتيب الممكنات عنه . السابع : في غاية واجب الوجود ومخلوقاته
ورحمته لهم وحكمته في اتحادهم . وبه ختم الكتاب . والحمد لله أولا وأخرا
وصلّى الله على محمد وآله وسلم تسليما كثيرا (٢) .

(٢) ان تخصيص سيدنا محمد عليه السلام بالصلاة والتسليم هنا ، لدليل على
أن هذا الفهرست من عمل الناسخ . لان ابن كمونة لا يقول بذلك لاني البدء
ولا في الخاتمة . ولان نسخة «ك» قد خلت من هذا الفهرست .

بسم الله الرحمن الرحيم وماتوفيقى الا بالله (١)

قال العبد الفقير الى رحمة الله تعالى . سعد بن منصور بن الحسن بن هبة
الله بن كمونة - عفا الله عنه . واعفاه . على مراضيه - :
احمد (٢) الله تعالى (٣) حمدا . يقرب الى جنابه الكريم ، ويوجب المزيد من
فضله واحسانه . واستغفره استغفاراً يؤمن من عقابه الاليم (٤) ، ويخلد فسي
الفردوس الاعلى من جنانه ، واساله الهداية الى صراطه المستقيم ، بالهام الحق ،
وانارة برهانه ، وان يصلى على من بالملا الاعلى . الحافين من حول العرش
العظيم ، وعلى المصطفين ، لظهار التوحيد واعلانه .

وبعد : فقد اتفق ارباب العقائد العقلية (٥) ، والديانات النقلية (٦) : ان
الايمان (٧) بالله ، واليوم الآخر ، وعمل الصالحات ، هو غاية الكلمات
الانسانية . وبدونه لا يفوز الانسان بالسعادة السرمدية ، ولا ينجو من الشقاوة
الآخروية .

ومن الظاهر ان ذلك لا يتم تحصيله على الوجوه اليقينية لا الظنية ،
وبالطرق البرهانية لا التقليدية ، الا بعلم الحكمة (٨) الذي هو استكمال النفس
الانسانية بتحصيل التصورات والتصديقات . بالحقائق النظرية والعملية ، وعلى
حسب الطاقة البشرية .

-
- (١) في «ا» زيادة «عليه توكلت» .
 - (٢) الكلام - السابق من «قال العبد ... مراضيه» غير موجود في «ا» ويظهر
انه من تزيد النساخ .
 - (٣) كلمة «تعالى» ناقصة من «ا» .
 - (٤) في «ك» «اللائم» .
 - (٥) يقصد الحكماء .
 - (٦) يقصد الرسل والانبياء واتباعهم من العلماء .
 - (٧) الايمان Faith لغة : التصديق ، وضده التكذيب . وشرعا : اظهار
الخضوع والقبول للشرعية ، ولما آتى به النبي ، واعتقاده وتصديقه -
الجرحاني : التعريفات «امن» .
 - (٨) الحكمة هنا هي الفلسفة . وهذا متفق مع تفسير ابن سينا للحكمة اذ
قال : «الحكمة صناعة يستفيد بها الانسان تحصيل ما عليه الوجود -
=
- الجديد في الحكمة

وبالطرق البرهانية لا التقليدية ، الا بعلم الحكمة^(٨) الذي هو استكمال النفس الانسانية بتحصيل التصورات والتصديقات ، بالحقائق النظرية والعلمية ، وعلى حسب الطاقة البشرية .

وبهذا انقطع عذر من لم يرغب في تحصيله ، ولم يدأب في تمهيد قواعده وأصوله . فان مكذب أهل الحكمة والتنزيل ، مع عدم المستند والدليل ، لا يعد من أهل العقل والتحصيل . ويجب على المتردد العمل بالأحوط ، وعلى المصدق الا يفضل على علم عن سواء السبيل .

ولما كان الامير الكبير الفاضل العالم العادل ، عز الدين فخر الاسلام والمسلمين ، معتمد الدولة ، فخر الملك ، مفتخر العراقيين ، دولة شاه بن الامير الكبير ، سيف الدين سنجر الصباحي . بلغهما الله مبتغاهما ، وأدام أيامهما) (١) . ممن اطلع على شرف هذا العلم ، بالمعيتة الثاقبة ، وآرائه الصائبة ، التمس مني تصنيف كتاب فيه ترسمه (٢) ، فعملت هذا الكتاب في اثناء ماقد الجثث اليه ، من ملابسة (٣) الامور الدنية ، والشواغل الدنيوية ، مشتملا - مع اختصاره - على مهمات المطالب . وامهات المسائل ، متضمنا - مع

كـله في نفسه ، وما عليه الواجب مما ينبغي ان يكسبه فعله ، لتشرف بذلك نفسه ، وتستكمل ، وتصير عالما معقولا ، مضاهيا للعالم الموجود ، تستعد للسعادة القصوى بالآخرة ، وذلك بحسب الطاقة الانسانية .
ابن سينا : تسع رسائل في الحكمة والطبيعات - الرسالة الخامسة
١٠٤ - ١٠٥ طبعة مصر .

(١) ما بين المعقوفين في «أ» فقط . وقد حرص كثير من المؤلفين القدامى على ان يسجل ان كتابه قد ألف بناء على رغبة الامير ، حتى يعطى للكتاب أهمية لدى الناس .

(٢) مرسومة هكذا «ترسمة» .

(٣) ناقصة من «أ» .

الزيادات التي من قبلي - لخلاص أفكار الاواخر ، والباب حكمة الاوائل (١) ،
خاليا عما يقصر عن افادة اليقين من الحجج والدلائل ، عاريا عن تحقيق مالا
يجدى تحقيقه بظائل .

فلا تجد في هذا الكتاب ، الا ما ينتفع به ، في العلم بالله تعالى (٢) ،
وتوحيده ، وتنزيهه ، وصفات جلالة ، وعجائب مخلوقاته الدالة على : كبريائه
وعظمته ، وبيان جوده وعنايته .

وفي اثبات الملائكة السماوية ، والنفوس الارضية ، وادراكاتها ، وآثارها ،
وبقائها بعد خراب البدن (٣) ، وأبديتها ، وتزكيتها ، وما يمصهما من الخطأ
والخذلان .

(وفي) (٤) خصائص النبوة ، والولاية ، وحال المعاد ، والنشأة الثانية .
وبالجملة هو مشتمل على ما يصم من الضلال ، ومزلة أقدام الجبال ،
ويسعد النفس في المآل ، بما تحلت به من الكمال (٥) .

واقول - مع اعترافي بتقصيري ، وقلة بضاعتي من العلم - : انه لا يعرف
محل هذا الكتاب ، الا المحقق ، الذي طال نظره في الكتب السابقة عليه (٦) .
وقد جعلته سبعة أبواب ، في كل باب منها سبعة فصول (٧) . ومن الله
أستمد العصمة ، وأصابة الصواب ، والرحمة ، وجزيل الثواب ، انه
الغفور (٨) الوهاب .

-
- (١) هذا تصريح من المؤلف بانه قد تأثر بما ورد لدى السابقين . فليس كل
شيء في الكتاب جديدا ، لكن له فضل الاختيار والتلخيص .
(٢) من واجب كل انسان أن يبدأ بمعرفة الله تعالى عن طريق آثاره وحكمته
في الكون .
(٣) النفس لا تفنى بفناء البدن . فليس ابن كمونة هنا تابعا لارسطو في القول
باتحاد المادة والصورة وفنائهما معا .
(٤) زائدة في داء .
(٥) المؤلف حريص على توجيه الانسان نحو السعادة ، ومناعها النفس .
(٦) اذن يتطلب الكتاب قارئا له خلفيات ثقافية متعددة .
(٧) هنا تناسق جميل بين الابواب والفصول ، مما يدل على اهتمام الرجل
بالنواحي المنهجية .
(٨) في داء «العفو» .

الباب الأول

في

آلة النظر المسماة بالمنطق

الفصل الأول

في

ماهية المنطق ، ومنفعته ، وأمور ينتفع بها توطئة

المنطق : قانون يعلم به صحيح الفكر وفاسده . ونسبته الى الروية نسبة
العروض الى الشعر ، والايقاع الى أزمنة الألحان .
ويستغنى عنهما بفطرته كثير من الناس . ولا يكاد يستغنى عن هذا
القانون الا المؤيدون بهداية ربانية ، وقليل ماهر ، لكن الذين لا يهتدون بهذا
القانون ، لبلادتهم ، كثيرون (١) .
والمراد بالفكرة ههنا ، توجه الذهن نحو مبادئ المطالب (٢) ، ليتأدى من
تلك المبادئ اليها (٣) .

فتلك المبادئ تجري من الفكر مجرى المادة ، والهيئة الحاصلة من ترتيبها
تجري مجرى الصورة ولا بد في صلاح الفكر ، أى في كونه مؤديا الى المطلوب ،
من صلاحيهما معا ، ويكفى في فساده فساد أحدهما (٤) .

(١) يتضح هنا مدى اتباع ابن كمونة لابن سينا في تحديد معنى المنطق . يقول
ابن سينا في النجاة ص ٦ ط . مصر ١٣٣١ هـ : «صناعة المنطق نسبتها الى
الروية نسبة النحو الى الكلام والعروض الى الشعر . لكن الفطرة السليمة
والذوق السليم وبما أغنيا عن تعلم النحو والعروض ، وليس شيء من
الفطرة الانسانية بمستغن في استعمال الروية عن التقدم بأعداد هذه
الألة ، الا أن يكون مؤيدا من عند الله تعالى» .

(٢) المراد هنا بالمطالب ما يجهله المرء مما ينوي معرفته ويتطلع الى تحصيله .

(٣) تفسير الفكر هنا مطابق لتفسير ابن سينا له في الاشارات والتنبيهات
١ : ١٦٩ . «الفكر ما يكون عند اجماع الانسان ، أن ينتقل عن أمور حاضرة
في ذهنه ، متصورة أو مصدق بها» .

(٤) هنا ارتباط بين المادة والصورة في الفكر المنطقي . وهو رأي ابن سينا
ايضا - النجاة ص ٥ .

والمبادئ : اما تصورية . او تصديقية . فان حضور شيء ما عند الذهن يسمى تصورا . وهو نفس الادراك .
وما يلحقه لاحقا يجعله محتملا للتصديق^(١) أو التكذيب . يسمى تصديقا .
وهو الحكم^(٢) بمتصور على متصور . ولا يطلب في العلوم سواهما .
ولما انحصر العلوم في معلوم التصور . ومعلوم التصديق . فالمجهول منحصر في مجهولهما . ويسمى الفكر الموصل الى التصور قولاً شارحاً ، والفكر الموصل الى التصديق حجة^(٣) .
فحصارى أمر المنطقي ، أن ينظر في مبادئ كل من القولين . وكيفية تأليفه على الوجه الكلى القانوني . لبالنظر الى المواد المخصوصة بالمطالب الجزئية^(٤) .
ويجب عليه أن ينظر في الألفاظ . من حيث هو : معلم للمنطق ، أو متعلم له ، للعلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى . لامن حيث هو منطقي فقط .
وعلم المنطق بعضه على سبيل التذكير والتنبيه ، وبعضه على سبيل العلم المتسق ، الذي لا يقع فيه غلط^(٥) .
وهو قانون للبعض الذي بخلافه . والا لافتقر المنطق فيما يستنبط منه بالفكر الى منطق آخر ، وليس كذا .
ولا بد من^(٦) انتهاء المبادئ الى تصورات وتصديقات بديهيتين . والا لاكتسب المجهول بالمجهول ، وهو محال ، ولا تصديق الا على تصورين فصاعدا .

-
- (١) في ذلك « والتكذيب » .
(٢) الحكم في القضية هو الذي يفرق بين التصور والتصديق .
(٣) الحجة والدليل شيء واحد ، وهي مادل به على صحة الدعوى - التعريفات للجرحاني - باب الحاء .
(٤) هذا بالنسبة للمنطق الصوري Formal Logic . اما المنطق الحديث فإنه يجعل التصور والتصديق من مراحل التفكير ثم يركز على جانب الاستقراء - د . قاسم : المنطق الحديث ٦٤ وما بعدها .
(٥) تتفق هذه الفكرة مع رأي ابن سينا في المنطق وهو : « أن يكون عند الانسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره » - الاشارات والتنبيهات ١ : ١٦٧ .
(٦) في ذلك : « في » .

ويكفي في ذلك التصور بوجه ما فقط ، حتى ان تصورنا من المجهول مطلقا .
كونه مجهولا مطلقا ، كاف في حكمنا عليه بامتناع الحكم عليه ، اي في حال
لا يكون متصورا منه الا^(١) هذا القدر .

ومدلول اللفظ الذي دلالة وضعية . ان كانت على المعنى الذي وضع
له ، لاجل وضعه له ، فهي المطابقة ، كدلالة البيت على مجموع الجدار والسقف ،
والا فمدلوله ان كان جزءا مما وضع له فهي تضمن ، كدلالة البيت على الجدار .
وان كان خارجا عنه فهي التزام ، كدلالة السقف على الحائط . واللفظ الواحد
يدل على المعنى الواحد الحاصل في كثيرين بالسواء بالتواطؤ ، كالحيوان على
جزئياته ، ولا على السواء بالتشكيك . كالوجود^(٢) على الجوهر والعرض ، ويدل
على معانيه المختلفة بالاشتراك . كالعين على^(٣) الباصرة وغيرها ، وهذه قد يعمها
الوضع ، وقد يخص بعضها ، ويلحق غيره به ، لشبهه ، او نقل .

والالفاظ الكثيرة تدل على المعنى الواحد بالترادف ، كالخمر^(٤) والقمار ،
وعلى المعاني الكثيرة بالتباين . كالسواء والارض . واللفظ ان لم يقصد بشيء من
أجزائه المترتبة المسموعة الدلالة فيه على شيء من أجزاء معناه ، فهو المفرد ،
كزيد وعبدالله . والا فهو المركب . ويسمى قولا كالحيوان الناطق .

واحترزنا بالمرتبة المسموعة عن مثل صيغة الفعل الدالة على زمانه ،
وجوهره الدال على الحدث ، فان كلا منهما جزؤه ، ولكن غير مترتب ولا مسموع .
والمفرد ان استقل بالاخبار به أو عليه ، فأن دل على معنى ، وعلى زمانه
المحصل من الثلاثة^(٥) — احترازا بانحصل عن مثل الزمان في المتقدم المتصرف
الى تقدم ومتقدم — فهو الكلمة ، « كمشى » والا فهو الاسم ، « كالانسان » وان
لم يستقل بذلك فهو الاداة كـ « في » و « هو » و « كان » الناقصة .

-
- (١) في «ك» : «ولا» .
(٢) في «أ» : «كالوجود» .
(٣) في «أ» : «ناقصة» .
(٤) في «ك» : «كالخمر» .
(٥) في «ك» : «الثلاث» .

ومما منح مفهومه من وقوع الشركة فيه فهو جزئي ، « كزيد » ، المشار اليه ،
ومالم يمنح مفهومه ذلك ، فهو كلي وقعت الشركة فيه ، « كالانسان » ، أولم تقع
لما نع غير نفس المفهوم ، « كالشمس » ، والموصوف وصفاته اذا حكم ببعضه
على البعض ، كيف^(١) كان . « كالانسان ضاحك » أو « الضاحك انسان » أو
« كاتب » ، فالحكوم عليه موضوع ، والمحكوم به محمول بالمواطاة . بخلاف مامثل
« الضحك » ، « والكتابة » لانها^(٢) لا تحمل الا باشتقاق ، كـ « الضاحك » أو بأداة
نسبية ، كـ « ذي ضحك » .

والمحمول ان كان داخلا في ماهية موضوعه ، كـ « الحيوان » في الانسان ،
أو نفس ماهيته ، كـ « الانسان » لـ « زيد » ، اذ « زيد » عبارة عن انسان متخصص
بعوارض ، لاعتن المجموع من الانسان وتلك العوارض ، فهو ذاتي ، وان كان خارجا
عنها فهو عرضي ، اما لازم وهو الدائم الصلبة لها مع العلم بوجه وجوب تلك
الصلبة ، كذى الزوايا الثلاث للمثلث ، ان كان بينا ، أو لمساوى الزوايا
بالقائمتين^(٣) له ، ان كان غير بين ، يلحق بتوسط غيره ، واما مفارق ، وهو ما
لا يكون كذلك .

وان جاز دوام صحبته لها ، اما بمفارقة^(٤) سريعة ، ككون زيد قائما ، أو
بطيئة ، ككونه شابا .

وماأخذ من العرضيات من حيث يختص بما هية واحدة ، فهو خاصة ،
كالضحك للانسان ، سواء ساوته كهذا المثال ، أو كانت لبعضه فقط ، كالكاتب
بالفعل له . وماأخذ منها من حيث يشمل ماهية وغيرها ، فهو عرض عام ، كالماشي
للانسان ، لا للحيوان ، لا اختصاصه به .

والمستول بما هو : ان كان حقيقة واحدة ، كالانسان ، فالجواب مجموع

(١) ناقصة من «أ» .

(٢) في «أ» : «فانها» .

(٣) في «ك» : «القائمتين» .

(٤) في «ك» : «مفارقة» .

ذاتياتها ، كالحيوان الناطق .

وان كان فوق واحدة ، فان اختلفت حقائقها كالانسان والفرس والطير .
فمجموع الذاتيات المشتركة بينها كالحيوان وحده ، وهو جنس كل واحد منهما ،
وهي الانواع بالاضافة اليه ، وان اتت حقائقها كزيد وخالد ، المختلفين بالعدد
فقط ، فبالحقيقة^(١) المشتركة حالي الشركة والخصوصية . كالانسان ، وهو نوع
حقيقي ، لتلك الكثرة ، ومعناه غير معنى النوع الاضافي وقد تصدقان على ماهية
واحد ، كهذا^(٢) المثال ، وقد يصدق كل منهما على مالم يصدق عليه الاخر ،
كالبسائط التي هي أنواع حقيقية فقط .

والأنواع المتوسطة التي هي اضافة فقط ، الا اذا اعتبرت بالنسبة الى ما
اشترك فيه ما تحتها دون المخصصات . وقد تتصاعد الاجناس الى ما لا جنس
فوقه ، وهو العالى ، وجنس الاجناس ، وتتنازل الانواع الاضافية الى ما ليس
تحت الا الاصناف والاشخاص ، وهو الانواع .

والمتوسطات أجناس لما تحتها ، وأنواع لما فوقها . وخصوصية كل نوع هو^(٣)
فصله المقوم ، كالناطق للانسان . ويقال في جواب أي ما هو في ذاته ، وكل
شيئين ان^(٤) صدق أحدهما على كل ما صدق عليه الآخر .

فاما مع العكس ، وهو المساوى . كالانسان / والضاحك ، أولا^(٥) مع
العكس ، فالأول أعم مطلقا ، والآخر أخص مطلقا ، كالحيوان الاعم ، والانسان
الاخص ، وان لم يصدق أحدهما على ما صدق عليه الآخر .

فان صدق على بعضه ، فبينهما عموم وخصوص من وجه ، كالانسان
والابيض والا فهما متباينان^(٦) ، كالانسان والفرس ، والموجود والمعدوم .

(١) في «ك» : «كالحقيقة» .

(٢) في «أ» : «على هذا» . وما اخترناه هنا أولى .

(٣) في «أ» : «فهو» .

(٤) في «أ» : «فان» .

(٥) في «ك» : «ولا» .

(٦) في «أ» : «متباين» .

ولاتزيد المحولات المفردة على الخمسة التي هي :

الجنس والنوع الحقيقي والفصل والخاصة والعرض العام ، لأنها اما ذاتية أو عرضية . والذاتية اما صالحة لأن يقال في جواب ماهو ، أو غير صالحة ، والصالحة اما على مختلفات الحقائق ، وهي الجنس أولا على مختلفاتها ، وهي النوع الحقيقي ، وغير الصالحة^(١) لذلك اما غير مشتركة ، أو ليست تمام المشتركة ، بل جزؤه المساوي له ، اذ الجزء في الجملة لا يكون أخص مطلقا . ولامن وجه ، ولامباينا ، لأنه كلما صدق الكل صدق الجزء ، فانتفت هذه الثلاث . وفي هذا الموضع لا يكون أعم مطلقا والا لكان تمام مشترك بين ماهية ما وبغيرها ، وهو خلاف الفرض . فتعين أنه مساو ، وعلى تقدير انها ليست تمام المشترك ، أو هي بمضه المساوي ، فهي صالحة به^(٢) . للتمييز ، فيكون فصلا . والعرضية ان اعتبر عروضها للماهية^(٣) الواحدة فهي خاصة ، والا فهي عرض عام .

وكل واحد من هذه الخمسة انما هو ذلك الواحد بالاضافة ، فقد يصدق على واحد عدة منها ، كاللون فانه جنس للسواد والبياض^(٤) . ونوع للكيف وخاصة للجسم ، وعرض عام للانسان . ومعرض كل واحد منها يسمى بالطبيعي ، وعارضة بالمنطقي ، ومجموعهما^(٥) بالعقلي .

فالحيوان جنس طبيعي ، والجنسية العارضة له جنس منطقي . والحيوان مع الجنسية جنس عقلي ، وكذا قياس باقيها .

(١) في «ك» : «الحاصلة» .

(٢) ناقصة من «أ» .

(٣) في «أ» : «الماهية» .

(٤) في «أ» : «البياض والسواد» .

(٥) في «أ» : «مجموعة» .

الفصل الثاني

في

اكتساب التصورات

التصور اما تام ، وهو الاحاطة بكنه حقيقة المتصور ، واما ناقص ، وهو تمييزه عما عداه ، من غير تلك الاحاطة . والقول الشارح الموصل الى التصور التام يسمى حدا تاما ، ولا بد وان^(١) يشتمل على ذاتيات المحدود اجمع ، فيكون مركبا من جنسه وفصله ، ان^(٢) كان تركيبه منهما ، اذ الجنس يتضمن جميع الذاتيات المشتركة ، والفصل يتضمن جميع الذاتيات المميزة ان كان لذلك الجنس والفصل تركيب ، وكما ان اتحاد الشيء في الخارج لا يتم الا باتحاد جميع اجزائه . فايجاده في الذهن الذي هو تصوره ، لا يتم الا بايجاد جميع ذاتياته فيه ، ومتى لم يكن كل واحد من ذاتيات المحدود متصورا بالتصور التام ، لم يتم الحد ، اذ لا يتصور به كنه حقيقة الشيء .

وحد الحد هو انه القول الدال بالمطابقة على ماهية الشيء . وظن ان جميع ذاتيات الشيء نفس ذلك الشيء ، فيكون التعريف بهاتعريف الشيء بنفسه ، وليس كذا . فان الاشياء التي كل واحد منها متقدم على شيء ، يمتنع كونها نفس ذلك الشيء المتأخر عنها ، بل هي^(٣) تصير عند الاجتماع ماهية هي المتأخرة ، فتحصل معرفتها بها ، فالعلم بالجنس وبالفصل بالتركيب التقييدي متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل ، والفرق بين مجموع الشيء وبين اجزائه بأسرها ، ان المجموع هو اعتبار ما يقع فيه التأليف مع التأليف ، والاجزاء بأسرها هي التأليف من غير التفات الى التأليف .

(١) في «ا» : «ان» .

(٢) «ا» : «اذ» .

(٣) ناقصة من «ا» .

ويجب تقديم الجنس على الفصل في الحد . لان الجنس يدل على شيء مبهم يحصله الفصل ، واذا عكس هذا الترتيب اختلف الجزء الصوري من ذلك الحد . فلا يشتمل على جميع الاجزاء .

والحد اما بحسب الماهية في نفس الامر ، وهو صعب ، لجواز الاخلال بذاتي لم يطلع عليه . ولوقوع كثير من الاغاليط الحدية فيه . واما بحسب المفهوم فلا^(١) يتأتى فيه ذلك ، اذ هو مجرى العناية .

واذا عطينا بالانسان . الحيوان المنتصب القامة . الضاحك بالطبع . فكل واحد من هذه ذاتي بحسب المفهوم . ولا^(٢) يسوغ الزيادة عليها ، والنقصان منها . عند استعادة حد الانسان مثلا . والا لكان المحدود اولا غير المحدود ثانيا .

ويجب الا تغفل عن هذا القانون في الحد المفهومي . واما الموصل الى التصور الناقص . فمنه الحد الناقص . وهو ماأخل فيه^(٣) ببعض الذاتيات ، كتعريف الانسان بأنه الجسم الناطق . فأخل^(٤) بفصل جنسه الذي هو الحيوان . أو بأنه الناطق . فأخل بجنسه جملة .

ومنه الرسم . اما التام . وهو ما يميز الشيء عن جميع ماعداه . واما الناقص وهو^(٥) ما يميزه عن بعض ما عده .

وأجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس أولا ، ليقيد^(٦) ذات الشيء . فان الفصول والخواص واللوازم ، لاتدل بالمطابقة الا على شيء ما يستلزمها ، أو يختص بها .

فأما ذلك الشيء فلا يدل عليه الا بالالتزام . ودلالة الالتزام غير مضبوطة ، فقد ينتقل العقل بالالتزام الى الشيء والى جزئه ، والى خاصة أخرى له ، فاذا

(١) «أ» : «ولا» .

(٢) «أ» : «فلا» .

(٣) ناقصة من «أ» .

(٤) «أ» : «وأخل» .

(٥) في «ك» : «هو» .

(٦) «أ» : «لتقييد» .

وضع الجنس دل على أصل الذات المرسومة ، ويتم^(٧) التعريف بإيراد اللوازم والخواص . كما يقال للانسان انه حيوان مشاء على قدميه ، عريض الاظفار ، ضحاك بالطبع ، ويقال للمثلث انه اشكل الذي / له ثلاث زوايا .

واذا استقصى في ذكر الخواص واللوازم ، فان العقل حينئذ يطلب لها جامعا هو الذات ، فيستغنى^(٨) عند ذلك عن ذكر الجنس ولا يتم قول شارح الا بما يخص المعرف ، اما بأن يكون كل واحد من أجزائه كذلك ، كرسم الشيء بمجموع خواصه أو البعض كذلك دون البعض . كرسمه بالجنس والخاصة ، أو يخص بالاجتماع كرسمه بمجموع كل فرد منه .

والجنس^(٩) عرض عام ، وجملة تلك الاعراض خاصة ، كالطائر الولود للخفاش . ويجب أن تكون الخواص والاعراض المعرفة للشيء مبينة له ، وليس من شرط كونها معرفة أن يعلم اختصاصها بالشيء ، لأن العلم بالاختصاص متوقف على العلم بالمختص والمختص به . فلو عرف بذلك الاختصاص لكان دورا ، بل من شرطه ان يكون بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصور المعرف به ، والمعلوم مطلقا ، وكذا المجهول مطلقا ، لا يتصور طلب تصورهما ، بل المعلوم من وجه والمجهول من آخر ، كادراك ناقص ، يطلب تكميله أو زيادته وان لم يكتمل . والخطأ في الاقوال الشارحة منه ما يختص بالحد ، ومنه ما يعمه والرسم .

اما الذي يختص بالحد فان يوجد مكان الجنس أحد امور سبعة :
اما اللوازم العامة ، كالوجود والعرضية ، واما الفصل كقولهم العشق افراط المحبة ، وانما هو المحبة المفردة ، واما النوع كقولهم : الشرير من يظلم الناس ، والظلم نوع من الشر ، واما جنس آخر كما يقال : العفيف ذو قوة يتمكن بها من اجتناب الشهوات ، فان الفاجر أيضا له هذه القوة ، ولا يجتنب ،

(٧) «ك» : «تم» .

(٨) «ك» : «يستغنى» .

(٩) ناقصة من «أ» .

فقد اخذت القوة مكان الملكة ، واما الموضوع كاخذ الخشب في حد الكرسي . فانه يوجد قبل الهيئة السريرية^{١٣١} وبعدها . ولا كذلك الجنس . فان وجوده يتقدم بالفصل ، وجعلهما واحد . واما المادة الفاسدة . كقولهم : الخمر عنب معتصر ، والرماد خشب محترق . واما الجزء ، كقولهم : الانسان حيوان ناطق ، وعنوا بالحيوان ما تخصص به . فان التخصص^{١٣٢} لا يقال على المختلقات فلا يكون جنسا . بل الحيوان الذي هو جنس يجب ان يؤخذ غير مشروط بقيد انه ناطق . ولا يفيد انه لناطق . اذ الاول هو الانسان نفسه . والثاني مناف له . فلا تحمله عليه . وبان توجد الانفعالات مكان الفضول . فان الفضول لا تبطل الشيء . والانفعالات قد تبطله .

واما الذي يعم الحد والرسم فيان يعرف الشيء بنفسه . كقولهم : العدد كثرة من الاحاد . والعدد^(١) والكثرة واحد . او بما يساويه في المعرفة والجهالة . كقولهم : الاب هو الذي له ابن . او بما هو اخفى منه . كقولهم المثلث شكل زواياها الثلاث مساوية لقائمتين . او بما لا يعرف الا به . كقولهم : الشمس كوكب يطلع نهارا . والنهار هو زمان طلوع الشمس .

(١) لعلها «الكرمية» .

(٢) «ك» : «المتخصص» .

(٣) سقطت الواو من - ك .

الفصل الثالث

في

القضايا وأقسامها

القول اما تقييدى كالحیوان الناطق ، وهو في قوة مفرد ، كالانسان ، او جزئي ، وهو ما يعرض له لذاته أن يكون صادقا أو كاذبا .

واحترزنا^(١) بـ «لذاته»^(٢) عن مثل تفضل بكذا ، فانه أمر بالذات ، ويدل على الجزئية^(٣) ، أي أريد تفضلك به ، أو خارج عنهما ، كالتمني والترجي والامر والنهي والقسم والنداء والتعجب والاستفهام .

فالتقييدى ينتفع به في الاقوال الشارحة ، وقد مضى ذلك . ومماثل التمني وما معه هو أخص بالمحاورات دون العلوم ، وينتفع به في الخطابة والشعر ، وما يجري مجراها مما لا يتعلق بفرض هذا الكتاب .

وأما الجزئي فهو الذي ينتفع به في تركيب الحجج ، وتسمى قضية ، ولا بد فيها من محكوم عليه ومحكوم به ، ايجابا أو سلبا . فان لم يكونا جزأين قد اخرجا بالتركيب عن الجزئية ، كالانسان ماش ، أو ليس ، أو كالحیوان الناطق ماش أو هو متنقل ينقل قدميه ، أو ليس ، فهي العملية . وان كانا كذلك فهي الشرطية . والارتباط بين الجزأين ان كان بلزوم أو بمصاحبة^(٤) أو سلب أحدهما فهي المتصلة ، وان كان بعناد أو عدم موافقة أو سلب أحدهما ، فهي المنفصلة .

(١) كـ «واحترز» .

(٢) أـ «لذاته» .

(٣) أـ «الخبرية» .

(٤) كـ «مصاحبة» .

فاما الحملية فهي التي حكم فيها بكون أحد جزاها ، وهو المحمول مقولا على ما يقال عليه الآخر ، وهو الموضوع . سواء كان ذاتا وحدها ، كالانسان كاتب . أو هو مع صفة كاضاحك كاتب .

والموضوع والمحمول هما مادة القضية . وما يربط احدهما بالآخر هو صورتها ، وقد يحذف في بعض اللغات لفظا ، لدلالة القرينة عليه معنى . كما يقال : زيد ماش . وحقه أن يقال : هو ماش .

والموضوع ان لم يمكن تعدده ، اما لكونه جزئيا ، كزيد كاتب ، أو ليس ، أو باعتبار الحكم ، كالحيوان جنس^(١) . فالحملية مخصوصة ، وان أمكن تعدده ، فان تبين أن^(٢) الحكم على كل واحد من أفراده بإيجاب ككل انسان حيوان^(٣) ، وهي الموجبة الكلية ، أو بسلب . كلا شيء ولا واحد من الناس بعجز . وهي السالبة الكلية . وعلى بعضها بإيجاب . كبعض الناس كاتب . وهي الموجبة الجزئية . أو ليس بكاتب . وهي السالبة الجزئية . فعلى التقادير الأربع ، / الحملية محصورة .

وان لم يتبين ذلك كالانسان في خسر ، أو ليس ، فالحملية مهمة ، وهي مساوية للجزئية ، وفي قوتها فانه اذا صدق الحكم على كل الافراد أو على بعضها فعلى التقديرين يصدق على بعضها يقينيا .

ويتناول الحكم في المحصورة . ما يدخل تحت الموضوع من الاجناس والانواع والاصناف والاشخاص^(٤) الموجودة ، والمفروض وجودها ، مما لا يمتنع اتصافها به .

واذا قلنا كل ج ب فلا يعني مجموع الجيمات . ولا كلية جيم المنطقية ولا العقلية ، بل يعني كل واحد من افراد ج الشخصية ، أو غيرها . وبالجمله فيما يوصف بـ «ج» وصفا مأخوذا من حيث هو بالفعل ، لا بالقوة ،

(١) أ «جسم» .

(٢) أ «بأن» .

(٣) ك «ككل حيوان» .

(٤) أ «الاشخاص والاصناف» .

كما للنطفة التي هي بالقوة انسان ، سواء كان موصوفا به كذلك في الغرضس
الذهني ، أو في الوجود الخارجي ، وسواء اتصف به دائما ، أو غير دائم ، بل
كيف اتفق فهو ب على أحد جهات الحمل . التي^(٥) يأتي ذكرها .

وإذا كان المحمول معدولا ، وهو الذي عبر عنه بأداة سلب مع لفظ محصل ،
سميت العملية معدولة^(٦) ، كقولنا : الانسان هو لا فرس .

وتشتبه الموجبة فيها بالسالبة المحصلة ، والفرق بينهما ، هو أن الموجبة
المعدولة^(١) حكم فيها بارتباط السلب ، السالبة المحصلة ، حكم فيها بسلب
الارتباط . فالسلب^(٢) في احدهما رافع للايجاب^(٣) ، وفي الأخرى^(٤) بخلافه .

والايجاب لا يصح ولا يصدق الا على محقق في الخارج ، أي في نفس الأمر ان
حكم بثبوت المحمول للموضوع كذلك ، والا ففي العقل ، ولا كذلك السلب ، فإن
المعدومين أو المعدوم أنهما كان قد يرفع^(٥) الارتباط بينهما في الخارج ، فيصدق
الحكم فيها على غير الثابت ، اذا أخذ من حيث هو غير ثابت .

ولكل موضوع الى محمول نسبة مافي نفس الامر مخصوصة ، فان كان
تخصصها بالوجوب ، كزيد انسان ، أو ليس ، فهي مادة واجبة ، وان كان
بالامتناع فهي مادة ممتنعة ، كزيد حجر ، أو ليس ، وان كان بالامكان فهي مادة
ممكنة ، كزيد كاتب ، أو ليس ، وما يتلفظ به من خصوصية النسبة ، أو يفهم —
وان لم يتلفظ به — فهو جهة القضية سواء طابقت المادة ، أو لم تطابق .

وقد تكون الجهة متناولة لأزيد من مادة واحدة . كحكمنا بالنسبة لغير
المتنوعة ، فانها تتناول مادتي الوجوب والامكان ، وكذا قياس غيرها من^(٦)
الجهات العامة .

(٥) أ «الذي» .

(٦) ك «معدولية» .

(١) ك «معدولية» .

(٢) «السالب» .

(٣) أ «الايجاب» .

(٤) ك «الأخر» .

(٥) ك «يوقع» .

(٦) أ «في» .

واذا حذم بدوام النسبة أو سلبها ما دامت ذات الموضوع ثابتة . فالقضية
 ضرورية . ان قيدت^(٧) بالوجوب . كالانسان بالضرورة حيوان . أو ليس بحجر .
 ودائمة ان لم يقيد به . وكان محتملا له . كزيد أبيض البشرة دائما . أو
 ليس واذا مالا يجب لا يوجد . كما ستعلم . فلا دائم^(٨) الا ضروري في نفس الامر .
 ولكن مرادنا بالدوام^(٩) مالا يحكم بوجوبه . فان قيدناه باللاضرورة فالمراد
 أنا لانعلم وجه وجوبه . وحينئذ لا يصدق الحكم به على كل واحد . اذ جزئيات
 الكلى لاتتناهي . فلا يطلع العقل على دوام الحكم عليها . الا اذا وجب ذلك لنفس
 طبيعة الكلى^(١٠) . وعلى الموضوع الجزئي جاز ذلك للمشاهدة والوجدان . كما
 يمثل به .

وان حكم بان ثبوت المحمول أو سلبه دائم بدوام الوصف المعبر به عن
 الموضوع ككل كاتب متحرك الأصابع . أو ليس بساكنها مادام كاتبا . مع جواز
 دوامه بدوام الذات . أو لا دوامه . فهي المشروطة . ان قيد بوجوبه بحسب
 الوصف . والعرفية ان لم يقيد به . وان حكم بذلك في بعض اوقات الوصف
 المذكور . مع جواز صدق الحمل العرفي أو لاصدقه . ككل مجنوب يسعل أو لا
 يسعل في بعض اوقات كونه مجنوبا . فهي الحينية الضرورية . ان قيد بالضرورة
 في ذلك الوقت . والحينية المطلقة ان لم يقيد بها . وان حكم بذلك في بعض اوقات
 ثبوت ذات الموضوع . مع جواز باقي الاحتمالات . فهي العرفية^(١١) الضرورية ان
 تعرض لقيد الضرورة^(١٢) . والمطلقة ان لم يتعرض له . وان قيد الحكم فيما عدا
 الضرورية والدائمة باللادوام بدوام ذات الموضوع فالجهة مركبة من تلك الجهة .
 ومن مطلقة تخالفها في الكيف . أي في الايجاب والسلب . وقد توافقها في الكم .

-
- (٧) أ «قيد» .
 - (٨) ك «دائما» .
 - (٩) أ «بالدائم» .
 - (١٠) ك «الكل» .
 - (١١) أ «الوقتية» .
 - (١٢) أ «الضرورية» .

وقد تخالفها .

وان^(٤) كان الحكم بسلب ضرورة العدم في الايجاب ، أو بسلب ضرورة الوجود في السلب فهي الممكنة العامة ، وان كان بسلب الضرورتين معا فيهما ، فهي الممكنة الخاصة . وهي مركبة من ممكنتين عامتين مختلفتي الكيفية ، وقد تكون الضرورة المسلوبة في الممكنتين مقيدة بوصف أو وقت ، وجاز^(٥) ألا يصدق الحكم في الممكنات بالفعل في وقت من الاوقات ، كزيد بالامكان العام أو الخاص ككاتب ، وان لم يكتب دائما . ولا تصدق هذه في نفس الامر ، اذ لا دائم غير ضروري في نفسه ، بل صدقها انما هو على الوجه الذي سبق في الدائمة .

والموجهات لا نهاية لها ، اذ الاحكام وقيزدما لا تقف عند حد لا يمكن الزيادة عليه . وتقاس احكام مالم / يذكر في^(٦) الموجهات على ما ذكر منها ، هذا ما يتعلق بالحملية .

اما المتصلة فهي التي حكم فيها بصدق قضية تسمى التالى ، على تقدير صدق أخرى تسمى المقدم في الموجبة ، أو بلا صدق التالى على تقدير صدق المقدم في السالبة، وهي اما لزومية ان حكم في الايجاب بلزوم التالى للمقدم، وفي السلب بسلب اللزوم ، مثل : ان كان زيد يكتب تتحرك يده . وليس ان كان يكتب فهو ماش .

والفرق بين لزومية السلب وسالبة اللزوم . على قياس الفرق بين الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة . فهي^(١) الحملية .

واما اتفاقية اذا حكم فيها في الايجاب بتوافق جزأيا على الصدق ، من غير حكم باللزوم ، وان لم يمنع . وفي السلب بعدم ذلك التوافق . مثل : ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق . وليس ان كان ناطقا فهو صاهل .

(٤) أ «فان» .

(٥) أ «وجائز» .

(٦) أ «من» .

(١) أ «في» .

وخصوص المتصلة بتخصيص حكمها بالاحوال أو بالاتفاقات^(١) المعنية، كاليوم ان جئتني أكرمتك . وحصرها الكلي بكون الحكم في جميع الاحوال والتقادير الممكن اجتماعها مع المقدم التي لا أثر لها في الاستصحاب ، وانما قيدت بما يمكن اجتماعها بالمقدم . واحترازا من تقدير عدم اللزوم ، ومن مثل لزوم الفردية للثلاثة ، على تقدير انقسامها بمتساويين .

والقيد الثاني ، لئلا تكون تلك الاحوال والتقادير أجزاء من المقدم ، فتعود الكلية مهمة . وحصرها الجزئي بكون الحكم في بعضها ، وإهمالها بإهمال ذلك كله ، وسور الإيجاب الكلي «كلما ودائما» . والجزئي «قد يكون» ، وسور السلب الكلي «ليس البتة ودائما ليس» ، والجزئي ند لا يكون ، وليس كلما كان ، وليس دائما ، وما في معاني هذه .

واذا اعتبر تأليف المتصلة من عمليات وشرطيات وخلط منهما ، فهي على تسعة أقسام من حمليتين ، وقد تمثل : ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، فكلما كان الليل موجود فالشمس غاربة ، ومنفصلتين مثل : ان كان هذا المرض اما صفراويا أو بلغميا ، فهو اما من حرارة أو من برودة ، وحملية مقدم ومتصلة تالي ، مثل : ان كان طلوع الشمس علة وجود النهار فكلما كانت الشمس طالعة ، كان^(٢) النهار موجودا ، وعكسه كعكس هذا المثال .

ومن حملية ومنفصلة على قسميها ، مثل ان كان هذا عددا فهو اما زوج أو فرد ، وعكسه ، ومن متصلة ومنفصلة على قسميها مثل : ان كان كلما كانت الشمس طالعة كان النهار^(٣) موجودا ، أو اما ألا تكون طالعة ، أو يوجد النهار ، وعكسه .

وحكم كل واحد من الأجزاء في التقسيم هذا الحكم وهلم جرا . وإذا اعتبرنا^(٤) يصدق ذلك الحكم .

(١) أ «أو الأوقات» .

(٢) أ «فالنهار» .

(٣) أ «فالنهار» .

(٤) أ «اعتبر» .

تأليفها من الصادقات والكاذبات وخلطها ، فقد تتألف اللزوجة من صادقتين وقد سبق مثاله ، وكاذبتين مثل : ان كان الجمل يطير فله جناح وكاذبة مقدم . وصادقة تال ، مثل : ان كان يطير فهو حيوان ، ولا يصدق عكسه ، اذ لا معنى للزوم الا الحكم بلزوم صدق التالى . على تقدير صدق المقدم ، فأذا لم يصدق لم يصدق ذلك الحكم .

والاتفاقية لاتصدق الا من صادقتين . وهو ظاهر . واما المنفصلة فعلى ثلاثة أقسام : حقيقية ، ومانة الجمع ، ومانة الخلو .

فالحقيقية هي التي حكم فيها بالمعانة أو عدم الموافقة بين قضيتين أو أكثر ، في الصدق والكذب معا ، في الموجبة ، أو سالب ذلك العناد ، ولا موافقة في السالبة ، مثل (١) ما حكم فيها بالمعانة : اما هذا العدد زوج أو فرد ، من جزأين ، أو أما زائد أو مساو ، من أكثر ، وليس اما هذا العدد زوج أو اثنين (٢) من جزأين وبأضافة أو أربعة من أكثر .

ومثال ما حكم فيها باللاموافقة (٣) وتسمى اتفاقية : اما زيد كاتب أو أسود ، اذا كان كاتباً أبيض ، وليس كذا اذا جمعهما أو فقدهما .

ومانة الجمع هي التي حكم فيها بذلك في الصدق فقط ، من غير منع كون في الكذب أيضاً مثل : اما هذا حجر أو شجر ، وليس ، أما حجر أو جماد (٤) في العنادية ، اما هذا كاتب أو أسود ، اذا لم يستجمعهما ، أو ليس كذا اذا استجمعهما في الاتفاقية .

ومانة الخلو ما حكم فيها بذلك في الكذب فقط ، ولا يمنع الصدق ، مثل اما زيد في الماء أو غير غريق ، وليس اما هذا حيوان أو نبات ، في العنادية .

ويعرف مثال الاتفاقية مما مر . وكل واحدة من مانعتي الجمع والخلو ان أخذت بحيث لا تشمل الحقيقة (٥) فالحكم بها (٦) مركب من حكمين ، وخصوص

(١) أ «مثال» .

(٢) أ «اثنان» .

(٣) أ «بأن لا موافقة» .

(٤) أ «حجراً أو جماداً» .

(٥) أ «الحقيقة» .

(٦) أ «فيها» .

المتنصلة وحصرها وامثالها على قياس ذلك في المتنصلة . من غير اهمال للقيود
المحترز بها .

والسور الكلى منها دائما في الايجاب . وليس البتة ، ودائما ليس في السلب
والجزئي قد يكون في الايجاب . وقد لا يكون ، وليس دائما في السلب وما في
معانيها .

وتنقسم المتنصلة من جهة تركيبها من الحليات والشرطيات الى ستة
اقسام ، لسقوط ثلاثة عما في المتنصلة ، بسبب عدم تمييز مقدم هذه عن تاليها .
وتصرف أمثلتها من قياس ماسبق . ومما نعرفه من تلازم الشرطيتين .
وقد تحرف / القضية عن (صياغتها^(١)) المذكورة ، فتسمى محرفة .
والاعتبار بالمعنى لا بالعبرة . وصدق القضية وكذبها وايجابها وسلبها انما هو
متعلق بالربط ، ولا يلتفت فيه الى احوال اجزائها .

(١) ك «سقطت» .

الفصل الرابع

في

لوازم القضية عند انفرادها

كل قضية ، فانه يلزم من صدقها كذب نقيضها ، ومن كذبها صدقها .
والتناقض بين القضيتين هو اختلافهما بالايجاب والسلب لاغير ، بمعنى اتحادهما في الجزأين .

وما يتعلق بالارتباط من : جهة أو اضافة ، أو شرط ، أو زمان ، أو مكان ، أو كل وجزء ، أو غير ذلك ، الا أنه قد سلب في احدهما غير ماوجب في الاخرى ، مثل أنا اذا قلنا : كل ج هو ب في وقت كذا ، أو زمان كذا ، أو على جهة كذا : وغيره ، فنقيضه : ليس كل ج ب على ذلك الوجه ، فنقيض بالضرورة كذا ليس بالضرورة كذا ، وعلى هذا القياس .

واذا جعلت هذه الامور متعلقة^(١) بجزئي القضية لا بالارتباط بينهما ، كفي في التناقض مع الاختلاف بالكيفية اتحاد الجزأين لا غير ، بل كفي معه اتحاد النسبة ، اذ باختلاف المنتسبين تخلف .

ويلزم من سلب كل واحد من الايجاب الكلي^(٢) السلب الجزئي الآخر ، وكذا من سلب كل واحد من السلب الكلي ، والايجاب الجزئي ، فنقيض كل ج ب ليس كل ج ب ، وهو سلب جزئي ، ونقيض : لا شيء من ج ب ، شيء من ج ب وهو ايجاب جزئي ، مع مراعاة باقي الشرائط .

والتناقض انما يكون من الجانبين معا ، ولازم النقيض يسمى نقيضا ايضا والمشهور في تعريف التناقض أنه اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة

(١) أ «متعلقة» .

(٢) أ «والسلب» .

تقتضي لذاتها ، أن يكون أحدهما بعينه وبغير عينه صادقا ، والاخر كاذبا .
واحترز بلفظة «لذاته» ، عن أقسام الصدق والكذب بخصوصية المادة ،
مثل : زيد ناطق ، زيد ليس بحيوان . لا لضروري النقيضين^(١) ، كزيد ناطق
زيد ليس بناطق .

ففي المثال الاول : لو لم يكن مالميس بحيوان ليس بناطق لما حصل
الاقتسام ، وهذا والتعريف السابق متساويان ، وباختلاف الكيفية التي هي
الايجاب والسلب ، والكمية وهي الكلية والجزئية ، مع باقي شروط التناقض
تقتسم القضيتان ، الصدق والكذب في المواد الثلاث ، والعمليات الموجهة نقائضها
ماتشتمل على سلب جهاتها ، كما مر ، أو يقتضى ذلك على سبيل المساواة .

وعلى هذا اذا اختلفت القضيتان بالكمية والكيفية ، مع اتخاذ مايجب
اتخاذهم ، فالتناقض يجرى بين الضرورية والممكنة العامة ، وبين الدائمة والمطلقة ،
وبين المشروطة والممكنة^(٢) ، بحسب حين من أحيان وصف الموضوع ، وبين العرفية
والعينية المطلقة ، وبين العينية (و)^(٣) الضرورية ، وماتسلبه منها الضرورة في
أوقات الوصف ، وبين الوقتية الضرورية ، والممكنة العامة مقيدة بذلك الوقت ان
تتم ، بالدوام ان لم يتمين .

والضابط في نقيض المركبات التردد بين نقيض جزأها ، وذلك ظاهر ان
كانت كلية .

ولما كانت الجزئية لم يتمين فيها البعض الذي وقع عليه الحكم ، احتيج الى
تقييد الجزء الموافق في الكيف من جزئي انفصال النقيض ، بالمعمول في الموجبة .
وبسلبه في السالبة ، أو أن تكون أجزاء التردد أكثر من اثنين ، أو تقدم السور
الكل على أداتي الانفصال الترددي ، فتصدق ضرورة الطرفين على سبيل منع
الخلو فقط في نقيض الممكنة الخاصة . فيقال في نقيض كل ج ب بالامكان الخاص ،

(١) أ «الا لصورتني» .

(٢) سقطت من أ .

(٣) سقطت من ك .

أما بالضرورة بعض ج ب أو بالضرورة بعض ج ليس ب ، وعلى قياس نقيض
لأشياء من ج ب كذلك . وفي نقيض بعض ج ب به أما بالضرورة كل ج هو ب
فهو ب ، وأما بالضرورة لأشياء من ج ب ، وإن شئت أما بالضرورة كل ج ب ،
وأما بالضرورة لأشياء من ج ب ، وأما بالضرورة بعض ج ب ، وبالضرورة بعضه
ليس ب ، وإن شئت كل ج أما بالضرورة ب ، أو بالضرورة ليس ب ، وعلى قياسه
نقيض ليس ببعض ج ب بذلك الامكان .

إلا أنا في الوجه الأول نقول : أما بالضرورة لأشياء مما هو ج وليس ب
ب «ب» ، وأما بالضرورة كل ج ب ، ليتبع مثل ذلك في نقيض كل جزئية مركبة
الجهة ، وإن كان في الجهة مساويا لنقيض السالبة ، وكذا في كل مركبة متوافقة
الجزأين في الجهة .

ويصدق دوام الطرفين مانعا للخلو في نقيض المطلقة اللدائمية ، وتصدق
الدائمة الموافقة في الكيف مع الحينية المخالفة فيه ، وكذلك في نقيض العرفية
اللدائمية . وتبدل الحينية بممكنة عامة في بعض أحيان الوصف في نقيض
المشروطة اللدائمية . وأنت تعرف أمثلة ذلك كله في المحصورات الأربع على
قياس أمثلة تناقض الممكنة الخاصة ، وقس على هذا سائر مالم يذكر تناقضه
من الموجّهات البسيطة والمركبة . والمتصلة تناقضها المخالفة لها في الكيف
والكم ، معتبرا . السالبة سلب اللزوم في اللزومية / . وسلب الاتفاق في
الاتفاقية .

والمنفصلة إن كانت حقيقية عنادية ، فتناقضها السالبة التي يصدق معها
بالامكان جميع أجزائها ، أو خلوها على سبيل منع الخلو ، دون الجمع .
وإن كانت مانعة الجمع فالسالبة التي يصدق معها الجمع بالامكان
العام .

وإن كانت مانعة الخلو ، فالتى يصدق معها الخلو كذلك والمركبة من
مانعة الخلو هما المتافيتان للحقيقة يؤخذ في نقيضها ، أما ذلك الامكان وأما المنع
الآخر بمعنى منع الخلو دون الجمع أيضا ، فهذا (هو) (١) حكم التناقض .

(١) سقطت من ك .

والقضيتان ان اختلفتا في الكيف دون الكم ، فكلتاهما متضادتان بجواز اجتماعهما على الكذب في مادة الامكان دون الصدق ، وجزئياتهما داخلتان تحت التضاد ، لجواز اجتماعهما على الصدق في تلك المادة دون الكذب .
وحكم المهملتين حكمهما وان اختلفتا في الكم دون الكيف ، فهما متداخلتان .

ومن اللوازم ما يسمى بالعكس ، وهو أن يتام كل واحد من جزئي القضية مقام الآخر ، مع بقاء الكيفية والصدق بهما . وكل قضية لزمها هذا اللزم فهي منعكسة ، وان خالفها في الكمية والجهة والكذب ، وصدق الاصل ، قد يكون منحققا وقد يكون مفروضا .

والموجبات سواء كانت كلية أو جزئية فهي تنعكس جزئية حينية مطلقة ، ان صدق على الأصل الحيني المطلق ، ومطلقة ان صدق عليه الاطلاق ، وممكنة عامة ، ان صدق عليه الامكان العام .

رببان ذلك أنا اذا قلنا ج د و ب فلفرض موضوع الاصل شيئا ممعلا . وليكن د ، فذاك (١) هو بعينه المقول عليه ب متصفا ب «ج» عند اتصافه ب «ب» في الحينية ، ومطلقا في المطلقة ، اذ لايمتنع أن يكون د مما يقال عليه ب بالفعل ، فلا يمتنع أن يكون شيء مما يكون ب بالفعل هو ج فيصدق الامكان العام في عكس الممكنة ، ويدل عليه أيضا أن امكان الملزوم يلزمه امكان اللازم ، فإذا أمكن أن يصدق بعض ج ب فعليا ، وان لم يقع ذلك أمكن أن يصدق بعض ب ج كذلك .

وانما لم تنعكس الموجبة النلية كلية ، لاحتمال أن ينون المحمول أعسم بحسب المادة ، كما يصدق كل انسان حيوان دون كل حيوان انسان .
والجهة في الكلية والجزئية لايلزم انحفاظها في عكس الموجبة أيضا .
واعتبر كيف (أن) الانسان ضروري للكاتب ، وليس الكاتب ضروريا له ، وكيف (أن) تحرك اليد ضروري بحسب الوصف للكاتب ، وليس الكاتب ضروريا لتحرك اليد كذلك .

(١) ك «فذاء» .

والسؤال الكلية . فالضرورة والدائمة والمشروطة والعرفية ينعكس كل واحد كنفسه كما وجهة . بدليل أنه ان لم يصدق المدعي صدق نقيضه الموجب الجزئي . وينعكس ذلك النقيض الى ما لا يصدق مع الاصل . ومثاله في الضرورية انه اذا صدق لاشيء من ج ب بالضرورة، فينعكس الى لاشيء من ب ج بالضرورة، والا فبعض ب ج بالامكان العام . فبعض ج ب كذلك ، وهو يناقض الاصل . فيلزم صدق النقيضين . وهو محال . ولم يلزم ذلك المحال الا من نقيض المدعى . وما يلزمه المحال فهو بمحال . فالمدعى حق .

ومنهم من جعل عكسها دائمة . واذا كان الدوام في الكليات لا يصدق الا مع الضرورة . فقد لزم من كونها دائمة كونها ضرورية أيضا . وقس أمثلة بيان الثلاثة الباقية على هذا .

واذا قيدت المشروطة والعرضية باللا دوام . فاعكس لازم القيد . وهو جزئية موجبة مطلقة . وضم لازم عكسه الى عكسيهما خاليين عن القيد . فيصير العكس مشروطا . أو عرفيا . لادائما . لبعض أفراد الموضوع . فيكون عكس قولنا : لاشيء من ج ب مادام ج لادائما هو لاشيء من ب ومادام ب لادائما لبعض أفراد ب ولا يعترض للبعض الآخر . وكذا قياس المشروطة اللا دائمة .

وباقى ماذكر من الموجهات لا يعكس في السلب . سواء كان كليا أو جزئيا ، للتخلف في المواد . واعتبر كيف يسلب الكاتب عن الانسان ، وعن متحرك اليد عند التحريك . وامتناع عكسه .

والاربع الدائمة بحسب الذات والوصف . لاتنعكس في السلب الجزئي أيضا ، لكن التي بحسب الوصف منها اذا كانت لا دائمة انعكست باعتبار الايجاب اللازم للادوام . فانه اذا قلنا : ليس بعض ج ب مادام ج لادائما، اقتضى ذلك أن يكون لشيء واحد وصفان متنافيان، يوجد كل واحد منهما لذلك الشيء في وقت غير الوقت الذي وجد له الآخر فيه فكما تسلب عن ذلك الشيء أحدهما بل في كل وقت وجود الآخر . كذلك الآخر يسلب عنه لادائما ، بل في كل وقت وجود الاول . فيلزم ليس بعض ب ج مادام ب لادائما .

والمتصلة تنعكس موجباتها الكلية والجزئية جزئية موافقة للاصل . في
في اللزوم والاتفاق ، وتنعكس سوابها الكلية كنفسها مطلقا ، ولا عكس لسالبها
الجزئية . وبيان ذلك سهل مما سبق .

ولا يتصور العكس في المنفصلة ، اذ لا ترتيب لجزاها في الطبع . بل في
الوضع فقط / فيكون عكسا في العبارة دون المعنى .

وللقضايا لوازم أخرى تسمى عكس النقيض ، وعكس القضية بهـذا
المعنى هي القضية التي أقيم فيها مقابل كل واحد من جزئي الاصل ، بالايجاب
والسلب ، مقام الآخر ، مع بقاء الكيفية والصدق ، أو ملازمة هذه المخالفة لها في
الكيفية .

وحكم الموجبات في العكس المستوى حكم السواب ههنا ، وحكم السواب
هناك حكم الموجبات ههنا ، في الكمية والجهة ، والبيان هو باستلزام نقيض
المدعى للمحال ، اما لانعكاسه بأحد العكسين الى مالا يصدق مع الاصل ، أو
لانتاجه مع الاصل المحال ، أو بالافتراض .

فالموجبات الكلية الحملية ان كانت ضرورية أو دائمة أو عرفية أو
مشروطة بسيطتين ومركبتين ، انعكست كنفسها في الكم والجهة ، لكن في
المركبتين يكون قيد اللا دوام في بعض أفراد الموضوع .

وان كانت ماعدا هذا مما ذكر من الموجهات فلا عكس نقيض لها ، ولا
للموجبات الجزئية الا في المشروطة والعرفية اللادائمين ، فانه اذا صدق بالضرورة
أو دائما بعض ج ب مادام ج لادائما بفرض الموضوع ، وهو ج د في «د» ليس بـ
«ب» بالفعل للادوام ثبوت الباء له ، وليس ج مادام ليس بـ ، والا لكان ج حين
هو ليس بـ فليس بـ حين هو ج وقد كان بـ مادام ج هذا خلف ، وجيم بالفعل .
فبعض ما ليس بـ ليس بـ لا دائما .

والسواب الكلية والجزئية منها تنعكس جزئية ، على قياس ما عرفت في
العكس المستوى .

واعتبر أمثلة الموجبات والسوالب الحملية وبياناتها من نفسك ، وكذا الشرطيات . وبين الشرطيات أيضا تلازم . فالمتصلة تستلزم متصلة توافقها في المقدم والكم^(١) ، وتخالفها في الكيف ، وتناقضها في التالي ، وتستلزم منفصلة مانعة الجمع من عين مقدمها ونقيض تاليها ، اذ الشيء ونقيض لازم لا يجتمعان .

ومانعة الخلو من نقيض مقدمها وعين تاليها ، اذ الامر لا يخلو اما الا يصدق المقدم ، أو أن يصدق التالي ، وكل واحدة من هاتين المنفصلتين تستلزم تلك المتصلة وتستلزمها أيضا حقيقية من أحد جزأيهما ونقيض الآخر كيف كان من غير عكس . وكل واحد من المنفصلة المانعة الجمع^(٢) والمانعة الخلو يستلزم الآخر من مؤلفة من نقيض جزأيهما . وأنت تتحقق ذلك كله باعتبارائك^(٣) من الامثلة .

وقد طعن في تلازم المتصلتين بأن^(٤) المقدم الممتنع جاز أن يستلزم النقيضين ، فلا يلزم السالبة الموجبة ، وبأن المقدم كيف كان ممتنعا وغير ممتنع جاز ألا يستلزم الشيء ولا نقيضه . وجوابه أن المستلزم للنقيضين معا لا يكون غير مستلزمهما ، بل ولا يكون غير مستلزم لأحدهما ، فيصدق السالبة مأخوذا في تاليها عدم اللزوم ، وكلما لا يستلزم شيئا فهو مستلزم لنقيضه بالضرورة ، والا كذب النقيضان ، بل جاز ألا يعلم ذلك الاستلزام لشيء منهما ، فإذا تحقق عدم استلزامها^(٥) لواحد تحقق بواسطته استلزامه للآخر .

ولوازم القضايا كثيرة لا تدخل تحت الحصر . وهذا القدر منها لا يحتاج بحسب عرض هذا الكتاب الى أكثر منه .

(١) أ «في الكم والمقدم» .

(٢) أ «للجميع ... للخلو» .

(٣) أ «باعتبارك» .

(٤) أ «لأن» .

(٥) أ «استلزامه» .

الفصل الخامس

في

القياس البسيط

وللقضايا لوازم عند انضمام بعضها الى بعض . والعمد منها هو القياس .
والبسيط منه هو قول مؤلف من قضيتين تستلزم لذاتها^(١) ، أي لا لخصوصية
المادة ، ولا لقضية ثالثة ، غير عكس أحدهما المستوى ، قولاً مغايراً لهما له
نسبة مخصوصة ، الى أجزاء ذلك القول ، جعل أجزأه بالنسبة اليه هذه
الأجزاء .

واحترز بهذا الكلام الأخير عن مثل انتاج لشيء من ج ب وبعض ب أ
لبعض أ ليس ج في الشكل الاول مع الحكم بعقمه ، اذ المطلوب فيه نسبة أ الى
ج حتى لو كان المطلوب نسبة ج الى أ كان منتجاً من الشكل الرابع ، مع اتحاد
المقدمتين في الصورتين ، فلا يسمى قياساً الا ما استلزم قولاً يوضع أولاً ، ثم يقاس
به أجزاء القياس .

ومثال ما يستلزم لا لذاته قولنا : كلما ليس ب هو ليس ج وكل ب أ
المستلزم لكل ج أ بواسطة عكس نقيض القضية الاولى ، ومثل أ مساو ل «ب»
و «ب» مساو ل «ج» المستلزم بواسطة أن المساوي للمساوي مساو ، وأن أ
مساو ل «ج» .

وينقسم القياس المذكور الى .

استثنائي ان ذكرت النتيجة ، او نقيضها فيه بالفعل . وان كانت خارجة
الخبرية .

(١) لعلها : «يستلزمان لذاتهما» .

والى اقتراني ان لم يكن كذلك ، وهو على ستة أقسام :
من حمليتين ، متصلتين ، وحملية متصلة ، وحملية منفصلة ، ومتصلة
منفصلة .

فاما الذي من حمليتين فمقدمته تشتركان في حد يسمى اوسط ، لتوسطه
بين طرفي المطلوب ، اللذين يسمى الموضوع فيهما الاصغر ، والمقدمة التي هو
منها الصغرى ، والمحمول الاكبر ، والمقدمة التي هو منها الكبرى .
وتسمى نسبة الاوسط الى طرفي المطلوب بالمحمولية والموضوعية/ شكلا ،
واقتران الصغرى بالكبرى و ضربا .

فان كان الاوسط محمولا في الصغرى ، موضوعا في الكبرى ، فهو الشكل
الاول ، وهو قريب من الطبع ، وان كان محمولا فيهما فهو الثاني ، وان كان
موضوعا فيهما فهو الثالث ، وان كان موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى
فهو الرابع ، وهو ابعدها عن الطبع .

والقرائن في كل شكل بحسب تركيبه من المحصورات الاربع فقط ، اذ
غيرها يقاس عليها ستة عشر ، لكن المنتج منها في الاول بحسب بساطة المقدمات
اربعة ، وتزيد بحسب تركها اربعة اخرى ، وفي الثاني كذلك ، وفي الثالث
بحسب البساطة ستة ، وبحسب التركيب ستة اخرى ، وفي الرابع خمسة
لللبساطة ، وسبعة للتركيب .

اما ضروب الشكل الاول : فالاول من موجبتين كليتين ككل ج ب وكل
ب ا المنتج لكل ج ا . والثاني من كليتين كبراهما سالبة ككل ج ب ولاشيء
من ا ب المنتج للاشيء من ج ا .

والثالث من موجبة جزئية صغرى ومرجبة كلية كبرى ، كبعض ج ب وكل
ب ا المنتج لبعض ج ا .

والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ، كبعض ج ب
ولاشيء من ب ا المنتج ليس كل ج ا .

والاربعة الزائدة بحسب التركيب هي التي كبرياتها ونتائجها هذه
بعينها ، لكن صغرياتها سوالب (مركبة)^(١) تنتج بقوة الايجاب .

وانه^(٢) لما ثبت ان الاكبر ثابت لكل ثابت له الاوسط ، او مسلوب^(٣)
عنه ، دخل الاصغر بثبوت الوسط^(٤) له بحسب البساطة او التركيب تحت
ذلك الحكم ، فحكم عليه بالاكبر ، والصغرى التي ماعدا الممكنتين مع الكبرى
التي لا يغير فيها الحكم ، بحسب وصف الموضوع جهته المتجه فيها كجهته
الكبرى ، اذ الاصغر منها بعض جزئيات الاوسط ، فحكمه حكم تلك الجزئيات ،
وكذلك في الصغرى الممكنة مع الكبرى ، الضرورية والدائمة والممكنة .

فان الصغرى ان كانت بالفعل فظاهر ، وان كانت بالقوة فممكن ان يحكم
بالاكبر على الاصغر . كالكبرى .

وما أمكن أن يكون ضروريا فهو ضروري في نفس الامر ، اذ ما ليس
بضروري في نفس الامر فيمتنع أن يكون ضروريا ، فما لا يمتنع أن يكون ضروريا
فهو ضروري في نفس الامر (كما ذكرنا)^(٥) بطريق عكس النقيض ، وكذا ما أمكن
أن يكون ممكنا . والدائمة الكبرى لا يحكم بها الا مع الضرورة ، فحكمها حكم
الضرورية ، فان قطعنا النظر عن ذلك فالنتيجة دائمة ، ومع باقي الكبريات التي
يصدق عليها الاطلاق .

فالنتيجة ممكنة : اما عامة ان كانت الكبرى محتملة للضرورة او خاصة
ان لم تحتملها ، لأن الممكنة ان كانت فعلية ، فالنتيجة مطلقة ، وان كانت
بالقوة (فقد)^(٦) أمكن كون النتيجة مطلقة . ولا معنى لكون القضية ممكنة الا
امكان الحكم الفعلي .

(١) سقطت من ك .

(٢) أ «فانه» .

(٣) أ «مسلوبا» .

(٤) أ «الاوسط» .

(٥) سقطت من أ .

(٦) سقطت من أ .

ولو أخذ الموضوع بحسب الخارج بحيث يخرج عنه الممتنع والممكن الذي لا يقع ، لكانت القرائن التي صغراها ممكنة عقيمة في هذا الشكل .
فانه يصدق بالامكان كل فرس فيمكن أن يكون في المسجد في هذا الوقت وكلما هو في هذا الوقت في المسجد فهو بالضرورة انسان بحسب الخارج ، ولا يصدق كل فرس انسان ، وما في المسجد لا يقتضي أن يكون انسانا الا بخارج المفهوم ، حيث اتحصر ما في المسجد بمقتضى الحال في الانسان . وانما لم تنتج ، لانا حكمنا في الكبرى بأن الاكبر محكوم به على ما هو الاوسط بالفعل .
والاصغر جاز أن يكون هو الاوسط بالقوة . لا بالفعل ، فلا (١) يتمدى الحكم اليه .

واذا فرض وقوع هذا الممكن بالفعل جاز الا يصدق الكبرى حينئذ لازدياد افرادها . واذا أخذت الكلية بحسب الحمل والربط ، لا بحسب الوجود الخارجي فقط ، لم تزد افرادها بوقوع الممكن فانتج .
والصغرى الضرورية والدائمة ، مع الكبرى المشروطة والعرفية ، تنتج ان كانت الضرورة في المقدمتين ضرورية ، والا فدائمة . ولا تصدق الكبرى فيهما ، مع فرض صدق الصغرى ، الا دائمتين ، اذ لو قيذا بالادوام لناقيا الصغرى ، ولكانت نتيجهما الحكم بالاكبر على الاصغر دائما ولا دائما ، وهذا لا يصدق البتة ، وان كان مستنتجا .

والعرفية المشروطة بسيطتين ومركبتين ، والاختلاط فيهما ينتج كالمقدمتين ان لم تختلفا ، وكأعميهما ان اختلفا . والمقدمتان الحينيتان ان لم يعتبر فيهما الدوام بحسب الوصف ، أو اعتبر في الصغرى فقط تنتجان مطلقة ، وان اعتبر في الكبرى فقط فعرفية . فان اختصت الوصفية كيف كانت باحدى المقدمتين سقط اعتبارها .

وأما ضروب الشكل الثاني : فالاول كل ج ب و شيء من ا ب فلا (٢) شيء

(١) ا دولا .

(٢) ا دولا .

من ج ا . والثاني لاشيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا والثالث بعض ج ب ولا شيء من ا ب فلا كل ج ا . والرابع ليس كل ج ب ، وكل ا ب فلا كل ج ا .
والاربعة الزائدة بحسب التركيب هي هذه : مبدلا فيها الموجبة بالسالبة مركبة . والناتج كالتائج/ ، ولكن باعتبار جهة الايجاب في المبدلة دون السلب (وبالعكس)^(١) والبيان بالرد الى الاول .

واما بعكس الكبرى أو بعكس الصغرى وجعلها كبرى ، ثم عكس نتيجهما أو بتعين البعض الذي ليس بأوسط فرضا وتسميته باسم ، وليكن مثلا د فيكون لاشيء من د ب وكل ا ب فلا شيء من د ا وكان بعض ج د ينتجان لا كل ج ا وهو المطلوب .

او بالخلف بأن يقال ان لم يكن المدعي حقا ، فالحق نقيضه ، واذا اضيف ذلك النقيض الى الكبرى أنتج نقيض الصغرى ، فيكون باطلا ، وعليه وضع نقيض المدعي في المدعي حق وفي الفعليات متى لم يصدق الدوام على الصغرى .
أو العرفي على الكبرى لم يكن منتجا . الا أن يتحد وقت الحكم في المقدمتين ، فينتج دائمة ، لحصول المناقاة . التي باعتبارها كان هذا الشكل منتجا ، فانا نعلم قطعا انه دائما لا شيء مما صدق^(٢) عليه الاوسط في وقت بعينه ، ما لم يصدق عليه في ذلك الوقت . وكلما صدقت الضرورة على أحد مقدمتيه فالنتيجة ضرورية ، كلما صدق الدوام على احدهما ، فالنتيجة دائمة ، والا فكالصغرى محذوفا عنها قيد اللادوام والضرورة . (والضرورة)^(٣) ، أية ضرورة كانت .

والممكنات الصرفة في المقدمتين لا تنتج . واذا قترنت الممكنة بغير الضرورية أو المشروطتين : البسيطة والمركبة ، فان ارتد الى الاول بأحد الطرق أنتج ما ينتج هناك ، والا فانتاجه مشكوك عندي الى الآن ، اذا لم تعتبر الضرورة اللازمة للدوام ، وينتج مع الضرورية ، ومع المشروطتين اذا كانتا كبيرين فقط ممكنة

(١) سقطت من ك .

(٢) ا يصدق .

(٣) سقطت من ك .

عامة ، وباقي الكلام (في) (١١) متعلقاته لا يليق بهذا المختصر .

وأما ضروب الشكل الثالث : فالاول كل ب ج وكل ب أ فبعض ج أ ،
والثاني كل ب ج ولاشيء من ب أ فليس بعض ج أ ، والثالث بعض ب ج وكل
ب أ فبعض ج أ ، والرابع كل ب ج وبعض ب أ فبعض ج أ ، والخامس كل ب ج
وليس بعض ب أ فبعض ج ليس أ ، والسادس بعض ب ج ولاشيء من ب أ
فليس بعض ج أ .

والسنة التي تزيد باعتبار الجهة المركبة ما بدلت فيها موجبات هذه
بسوالب مركبة ، ونتائجها كهذه النتائج ، اذا اعتبرت جهة الايجاب في المبدلة
لا السلب .

وبيان النتائج هو بالرد الى الاول ، أما فيما كبراه كلية ، فبعكس الصغرى ،
وأما فيما هي جزئية منعكسة فبجعل كل من المقدمتين مكان الآخر ، ثم عكس
نتيجتهما ، فان كانت جزئية غير منعكسة فيسمى البعض من الاوسط الذي
ليس بأكبر مثلاً باسم هو «د» فيكون كل د ب و ب ج فكل د ج وكان لا شيء
من د أ فليس بعض ج أ . وهو مطلوبنا . والجميع يتبين بالخلف بضم نقيض
النتيجة الى الصغرى فينتج مالا يصدق مع الكبرى ، وهو محال لزم من نقيض
المدعي ، فيكون كاذباً ، فيصدق المدعي وجهة النتيجة كبرى في الاول ان كانت
الكبرى غير المشروطتين ، والعرفيتين ، والا فبعكس الصغرى محذوفا عنه الا
دوام ، مع بساطة الكبرى ، ومضموما اليه اللادوام ، مع تركيبها .

وأما ضروب الشكل الرابع : كل ب ج وكل أ ب فبعض ج أ ، والثاني كل
ب ج وبعض أ ب فبعض ج أ ، والثالث لا شيء من ب ج ، وكل أ ب فلا شيء من
ج أ ، والرابع كل ج أ ولا شيء من أ ب فليس كل ج أ . والخامس بعض ب ج
ولا شيء من أ ب فليس كل ج أ . والسبعة المضافة اليها بحسب التركيب ، هي
من موجبتين صفراهما فقط جزئية . وموجبة كلية صغرى مع سالبة جزئية

(١) سقطت من ك .

كبرى وسالبتين كبراهما فقط جزئية ، وسالبتين على خلاف هذا الترتيب ، ولا يخفى عليك نتائجها مما مر .

والبيان اما بالقلب ليرتد الى الاول ، ثم عكس النتيجة أو بعض احدي المقدمتين ، ليرتد الى الثاني والثالث ، أو بالافتراض أو الخلف على قياس ما تقدم . وجهة النتيجة هي أخص ما ينتج على أحد هذه الوجوه ، ومالم يمكن تثبيته بأحدهما فهو اما عقيم أو غير معلوم الانتاج .

وما حكم بعقمه من الضروب ، وهو ما تخلف من القرائن الست عشرة من كل شكل ، فأنت يتبين لك عقمه اذا استعملت صورته في المواد مستقرنا لها ، فلا بد وأن يظهر لك في بعضها صدق الطرفين ، ايجابا في مادة ، وسلبا في أخرى ، فلا يطرد لا الايجاب ولا السلب . وهذا يسمى بالتخلف في المواد ، كقولنا : لاشيء من الانسان بجبر بالضرورة ، وكل حجر جسم كذلك ، والحق كل انسان جسم ، فان قلت : وكل حجر جمادي ، كان الحق لاشيء من الانسان بجما .

وعليه يقاس غيره من العقيم . وكذا الحال في الجهات التي حكم بعضها وان استعملت في ضرب منتج في الجملة ، كما طلقتين في قرائن الثاني . ومالم يذكر بيان انتاجه من الجهات فهو يعرف بالكمية اذا وقع التأمل له .
والمذكور من أحوال^(١) الجهات هو بحسب الجهات المذكورة في هذا الكتاب فقط ، لا بحسب كلها ، اذ لانهاية/ لها ، بل بحسب بعض ما ذكر فيه منها ، اذ لا حاجة الى أزيد من ذلك .

وأما القياس المركب من متصلتين ، فالأوسط فيه اما تمام مقدم ، أو تال في المقدمتين أو بعضه فيهما ، أو تمامه في واحدة ، وبعضه في أخرى .
فالاول يتألف على هيئة الاشكال الحملية وينتج منها الضروب التسعة عشر المنتجة بحسب بساطة الجهات في اللزوميات الصرفية^(٢) لزومية ، وفي

(١) أ «أحكام» .

(٢) ك «الضرورية» .

الاتفاقيات الصرفة اتفاقية ، وان^(١) كان غير مقيد ، اذ النتيجة معلومة قبله .
والبيان كما في الحملات ، ولا ينتج المخلوطة من لزومية واتفاقية مع كون
صبرى الشكل الاول لزومية ، وهو من موجبتين أو اتفاقية ، وهو من موجبة
وسالبة .

ولا اذا كانت سالبة الثاني لزومية . وكبرى الثالث سالبة ، ولا اذا كانت
كبرى الرابع لزومية في ضريبة الاولين واتفاقية في ثالثة ولا رابعة وخامسة
كيف كانا . وباقي الاقسام تنتج اتفاقية . ومثاله من الشكل الاول : كلما
كان ا ب ف «ج» د وكلما كان ج د ف «هـ» ر ينتج كلما كان ا ب ف «هـ» ر . اما في
اللزوميتين والاتفاقيتين فظاهر ، وأما في المختلط من لزومية واتفاقية والكبرى
لزومية ، فلان كلما يستصحب الملزوم يستصحب اللازم . ومثاله من اول
الشكل الثاني : كلما كان ا ب ف «ج» د وليس ا البتة اذا كان هـ ر ف «ج» د ينتج
فليس البتة اذا كان ا ب ف «هـ» ر وبالعكس والخلف .

ويستعمل الافتراض في رابعة ، بأن يبين الحال الذي يكون فيه ا ب وليس
ج د وليكن هو عندما يكون ج ط فيصدق ليس البتة اذا كان ج ط ف «ج» د وقد
يكون اذا كان ا ب ف «ج» ط . يؤلف منهما قياسان كما مر . وعلى هذا فقمس
حال باقي الضروب .

لكن يجب أن تعلم أن مقدم اللزومية اذا كان ممتنعا فالنتيجة لايلزم أن
تشتربط في الاحوال والتقادير التي تقارن مقدمتها ان لم يكن اجتماعها معه ،
ولا أن تكون ممكنة في نفسها . وهذا كما نقول : كلما كان الاثنان فردا فالاثنان
عدد ، وكلما كان الاثنان عددا فهو زوج ، ينتج كلما كان الاثنان فردا فهو زوج .
وهذا فلا يصدق الا على تقدير أن يكون فردا وزوجا معا . وكذا اذا قلنا : كلما
كان هذا أبيض وأسود فهو أبيض ، وكلما كان أبيض وأسود فهو أسود ،
المنتج من الثالث قد يكون : اذا كان هذا أبيض فهو أسود ، وانما يصدق على
ألا يكون البياض مضادا للسواد ، واذا لم يكن المقدم ممتنعا كانت النتيجة

(١) أ «فان» .

صادقة في نفس الامر . وعلى التقادير التي يمكن اجتماعها مع المقدم .
واذا كان الاوسط غير تام في المقدمتين فهو مثل قولنا : ان كان ا ب ف
« ج د » وكلما كان ه ر فكل د ط المنتج ان كان ا ب فكلما كان ه ر ف « ج د » ط .
واذا كان تاما في احدهما غير تام في الاخر فمثاله : ان كان ا ب ف « ج د » وكلما
كان ه ر فان كان ج د ف « ج د » ط . ينتج ان كان ه ر فكلما كان ا ب ف « ج د » ط ، وكل
هذه بعيدة عن الطبع . واقسامها كثيرة جدا . لا يليق بهذا الكتاب استقصاء
الكلام فيها .

واما المركب من منفصلتين فهو مثل قولنا دائما اما ا ب او كل ج د واما
كل د ط او ه ر معتبر فيهما منع الخلو . ينتج دائما اما ا ب او كل ج د ط او ه ر
مانعة الخلو . فان كانت احدى المقدمتين جزئية فالنتيجة جزئية .
والبيان ان الصادق من الاولى مبع الثانية ان كان الجزء غير المشترك
حصل المطلوب . وان كان المشترك فأي جزء صدق معه من الثانية حصل أيضا .
واما المركبة من حملية ومتصلة . فمثاله كلما كان ه ر فكل ج ب وكل
ب ا ينتج دائما اما ليس ه ر او كل ج ا مانعة الخلو بمثل ذلك البيان ، وينتج
أيضا : كلما كان ه ر فكل ج ا . لكن اذا كان مقدم المقدمة المتصلة ممتنعا أو غير
ممتنع ، فالنتيجة على قياس النتيجة من متصلتين اذا كانا فيهما مامقدمته
كذلك .

واما المركب من حملية ومنفصلة . فمثل قولنا كل ج ب ودائما اما كل ب ا
او ه ر معتبرا فيهما منع الخلو . ينتج دائما اما كل ج ا او ه ر مانعة الخلو .
واما المركب من متصلة ومنفصلة فقولنا : كلما كان ا ب ف « ج د » ودائما
اما ج د او ه ر مانعة الجمع فدائما اما ا ب او ه ر كذلك ، لأن معاند لازم الشيء
معاند للزومه في الجمع . ويقاس باقي أقسام الشرطيات وما يتألف منها ومن
الحمليات على هذه الامثلة .

وتعتبر من نفسك العقيم والمنتج وبيانات الانتاج ان تعسر ذلك عليك ،
فاقتصر على ما تحقق انتاجه ونتيجته وعلى عما عداه مما لا يكاد ينحصر ، ولا هو
قريب الى طبعك ، اذ لاضرورة داعية اليه .

هذا ما رأيت أن أذكره في حال القياس الاقتراضي - وأما الاستثنائي فهو قريب إلى الطبع ، ويتألف إما من متصلة مع الاستثناء ، أو من منفصلة معه .
أما الأول فالموجبة الكلية اللزومية إذا استثنى عين مقدمها أنتج عن تاليها ، أو نقيض تاليها ، أنتج نقيض مقدمها ، لأنه متى وضع الملزوم وضع اللازم ، ومتى رفع اللازم رفع الملزوم . تحقيقا للزوم ، مثل : ان كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية ، لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية ، أو لكن الكواكب ليست بخفية فالشمس ليست بطالعة .

ولا ينتج نقيض المقدم ولا عين التالى شيئا ، لاحتمال أن يكون التالى اعم من المقدم ، ولا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم ، ولا وضعه ، ولا من الاعم وضع الاخص ولا رفعه .

والسالبة الكلية منها فلا تنتج الا بواسطة ردها الى موجبة والجزئية الموجبة فيشترط في انتاجها أن يكون الاستثناء الوضعي والرفعي دائما وعلى كل الاحوال والتقدير ، لاحتمال أن يكون حال الاستثناء غير حال اللزوم ، فلا يلزم منه شيء ، والجزئية السالبة فتنتج بهذا الشرط اذا ردت اليها ، والاتفاقية لاتفيد باستثناء العين علما ، ولا يصدق رفع تاليها .

وأما الثانى وهو الذي من منفصلة مع استثناء فالموجبة الكلية الحقيقية تنتج باستثناء عين مايتفق منها نقيض ماسواء . وباستثناء نقيض مايتفق منها عين مابقى واحدا كان أو كثيرا . مثل : هذا العدد اما ناقص أو تام أو زائد ، لكنه تام فليس بناقص ولا زائد أو ليس بتام . فهو اما زائد أو ناقص . ولو كان الاستثناء الاكثر من جزء بقى نقيض الآخر أو عينه .

وأما الموجبة الكلية المانعة الخلو بالمعنى الاعم من الحقيقة ، فينتج باستثناء نقيض بعض الاجزاء لعين مابقى ، ولا ينتج باستثناء عين بعضها شيئا . مثل : اما ان يكون هذا في الماء أو لا يفرق ، لكنه ليس في الماء فهو لا يفرق ، أو لكنه غرق فهو في الماء ، لانه اذا تحقق أن لابد من صدق أحد الجزأين ، فاذا علم انتفاء أحدهما تحقق صدق الآخر ، والا لكانا قد اجتمعا على الكذب ، ولو اخذت بالمعنى المنافي للحقيقة لتحقيق من استثناء عين أحدهما ثبوت عين الآخر ، وان

كان غير مفيد لكونه معلوما قبل تأليف القياس .
وأما الموجبة الكلية المانعة الجمع بالمعنى المتناول للحقيقة وغيرها ، فلا
ينتج فيها الا استثناء العين لنقيض اثنافي فقط ، مثل قولك : اما أن يكون هذا
حيوانا أو شجرا ، لكنه حيوان فليس بشجر . أو لكنه شجر فليس بحيوان ؛
لأنه اذا حكم بعدم اجتماع قضيتين وعلم صدق واحدة منهما تعين كذب الأخرى ،
صدقا معا . واذا أخذت مباينة الحقيقية صدق النقيض من استثناء النقيض ،
ولم يكن مقيدا للمر .
ولو كانت هذه المنفصلات الثلاث موجبة جزئية أو سالبة كيف كانت ، فلا
تنتج الا بشرائط لاحاجة الى ذكرها .
واستثناء الوضع والرفع^(١) يجرى الحد الاوسط من الاقترانيات . لتكرره
تارة حال كونه جزءا من الشرطية . وتارة كون حالة مستثنى .

(١) « الرفع والوضع » .

الفصل السادس

في

توابع الاقيسة ولواحقها

قد تؤلف مقدمات ، ينتج بعضها نتيجة يلزم من تأليفها مع مقدمة اخرى
نتيجة اخرى ، وهكذا الى ان تنتهي الى المطلوب ، وتسمى قياسا مركبا .
وهو اما موصول النتائج او مفصولها .
اما الاول فمثل قولنا : كل ا ب وكل ب ج فكل ا ج وكل ج د فكل ا د وكل
د ه فكل ا ه .

واما الثاني وهو الذي فصلت عنه النتائج فلم تذكر ، فمثل قولنا : كل
أ ب وكل ب ج وكل ج د وكل د ه فكل ا ه .
ومن الاقيسة المركبة قياس الخلف ، وهو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه
المستلزم لابطال نقيضه المستلزم لاثباته وتركيبه على اربعة وجوه :
احدها من قياسين : اقتراني واستثنائي ، الاقتراني منهما من متصلة
وحملية ان كان المطلوب حمليا او من شرطين من جزء تام من احدى المقدمتين ،
وغير تام من الاخرى ان كان المطلوب شرطيا .

ومثاله فيما يكون المطلوب حمليا ، وليكن ليس كل ج ب قولنا ان لم
يكن ليس كل ج ب صادقا فكل ج ب صادق ، وهذه هي المتصلة ، ثم نضم
اليها حملية هي : وكل ب ا على انها بينة ولا شك فيها او غير بينة ، لكنها
تثبت بقياس آخر ، فينتج ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فكل ج ا ثم
نقول : لكن ليس كل ج ا على انه بين البطلان او بين بطلانه ، فينتج نقيض
المقدم ، وهو ليس لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا ، فليس كل ج ب صادق ،
وهو المطلوب .

وثانيهما اما كل ج ب أو كل ب أ مانعة الجمع ، اذ لو جاز اجتماعهما على الصدق لصدقت تبييتهما ، وهي كل ج أ لكن ليس كل ج أ على انها كاذبة . فلا يجتمعان على الصدق . لكن كل ب أ على انها صادق ، فليس كل ج ب .

وثالثها : اما ليس كل ج ب أو كل ج أ مانعة الخلو ، لكن ليس كل ج أ على انها كاذبة ، فيصدق ليس كل ج ب ويتبين منع الخلو بان كل ب أ صادق على ما فرض . فاما ان يصدق معه كل ج ب أو ليس كل ج ب . فان كان الاول انتج مع المقدمة الصادقة كل ج أ فامتنع الخلو . وان كان الثاني امتنع الخلو ايضا .

ورابعها - ان كان كل ج ب فكل ج أ لصدق كل ب أ على انها قضية مسلمة . ثم يقال : لكن ليس كل ج أ فينتج ليس كل ج ب .

والفرق بين الخلف والمستقيم . ان المستقيم يتوجه اولا الى اثبات المطلوب ويتألف مما يناسبه . وتكون مقدماته مسلمة أو ما في حكمها ، ولا يكون المطلوب موضوعا فيه اولا .

والخلف يثوجه الى ابطال نقيض المطلوب . ويشتمل على ذلك النقيض . ولا يشترط فيه تسليم المقدمات . وما في حكمه . ويوضح فيه المطلوب اولا ومنه ينتقل الى نقيضه . وربما لا يدل على نفس المطلوب . بل على ما هو اعم منه أو اخص . أو « مساوي » له اذا وضع شيء من ذلك وظن انه المطلوب . ولا يتأتى في ذلك صدق المطلوب وان كان لا ينتجه .

واذا اخذ نقيض النتيجة المحالة في الخلف كليس كل ج أ ، و قرن مع المقدمة الصادقة ككل ب أ انتج مطلوبنا على الاستقامة ، كليس كل ج ب .

ومن المركبات المفصلة القياس^(١) . وهو الذي صفراء منفصلة يشارك اجزاء الانفصال منهما في الموضوع ، ويضم اليها عمليات فوق واحدة ، مثل قولنا : دائما اما كل أ ب أو كل أ ج أو كل ب د وكل ج ه ينتج دائما اما

(١) أ - القسم .

أ د او كل أ هـ ، لان الصغرى مع الحملية الاولى تنتج دائما اما كل أ د او كل
أ ج وهذه النتيجة مع الحملية الثانية ، تنتج دائما اما كل أ د او كل أ هـ .
وتكثير القياس عبارة عن مقدمات تنتج كل مقدمتين منها نفس المطلوب ،
كقولنا كل أ ب وكل ب ج وكل أ د وكل د ج ، وكل أ هـ وكل هـ ج والمطلوب
كل أ ج .

وقياس الضمير هو قياس حذف كبراه . اما لوضوحها كقولنا : هذان
خطان خرجا من المركز الى المحيط فهما متساويان . او لاختفاء كذبها ،
كقولنا : فلان يطوف بالليل فهو سارق . وتقدير الاول : وكل خطين هما
هكذا فهما متساويان . وتقدير الثاني : وكل من يطوف بالليل فهو سارق .

وعكس القياس : هو ان يؤخذ نقيض النتيجة ، ويضم الى احدى المقدمتين ،
لينتج مقابل الاخرى ، مثل : كل ج ب وكل ب أ فكل ج أ فيقال : ليس بعض
ب أ ، لان كل ج ب وليس كل ج أ . ويقام عليه حجة ما ، فليس بعض ب أ
وسمى ذلك غصبا لنصب التعليل .

وقياس الدور : هو ان يجعل نتيجة القياس وعكس احدى المقدمتين منتجا
للاخرى ، وذلك انما يكون عند تعاكس الحدود ، كقولنا : كل انسان ضاحك ،
وكل ضاحك متفكر فكل انسان متفكر . ثم نقول : كل انسان متفكر ، وكل
متفكر ضاحك ، فكل انسان ضاحك .

واستفزاز النتائج : هو ان يستنتج من القياس المنتج بالذات نتائج اخرى
بالعرض . لازمة لنتيجته الذاتية ، وهي كذب نقيضها وعكسها ونقيضها
وجزئيات تحتها او معها ، وساائر لوازم الحملات والمتصلات والمنفصلات .
وقد يستنتج من مقدمتين كاذبتين او كاذبة وصادقة صادق ، كقولنا : كل
انسان حجر ، وكل حجر حيوان ، اى كل انسان جسم وكل جسم حيوان ،
المنتج : كل انسان حيوان .

واذا كانت الكبرى في الضربين الاولين من الشكل الاول كاذبة بالكل ،
بمعنى انها لا تصدق جزئية ايضا ، لم يستنتج الصادق الا من كاذبتين . واما

من صادقة هي الصغرى وكاذبة هي الكبرى فلا . لان الكبرى يصدق ضدها ، وهو ينتج مع الصغرى الصادقة ضد تلك النتيجة . فلو صدقت لصدق الضدان ، وهو محال . ومثال كل ج ب على انه صادق ، وكل ب ا على انه كاذب بالكل ، فلو كان كل ج ا صادقا لصدق معه لاشي ، من ج ا لكون الكبرى الكاذبة يلزمها صدق لاشي ، من ب ا .

ويكتسب القياس من الحملات الاقترائية بتحليل حدى المطلوب الى ذاتياتها وعرضياتها ومعرضاتها اللازمة والمفارقة . ثم محاولة وسط تقتضي تاليفاً بينهما منتجاً له ايجاباً او سلباً . والطريق الى ذلك ان يطلب ما يحمل على كل واحد من الحدين وما يحملان عليه من الذاتيات باسرها والعرضيات ، وذاتيات العرضيات وعرضياتها . وعرضيات الذاتيات . والاوساط متناهية لا بد . فان وجدت في محمولات موضوع المطلوب ما يصلح موضوعاً لمحموله ، صح قياسك من الشئ الاول . او وجدت ما يصلح محمول الطرفين ، صح من الثاني . او موضوعهما صح من الثالث . او وجدت في موضوعات موضوع المطلوب ما يصلح محمولاً على محموله . صح من الرابع . سواء كان الحمل او الوضع في موجبة او سالبة على حسب مطلوباتك .

والشخصي لا يحمل ولا يطلب في العلوم . وعلى هذا فقس الحال اذا كان المطلوب متصلًا او منفصلاً . وعلى ان يجعل المقدم الطبيعي ، وهو في المتصلة او الوضعي . وهو في المنفصلة في حكم الموضوع ، والتالي الطبيعي في المتصلة ، والوضعي^(١) في المنفصلة . في حكم المحمول . واللزوم والعناد وما يشبههما في حكم الحمل السلبي . ولا يخفى عليك اكنساب القياس اذا كان استثنائياً .

وتحليل القياسات المركبة . هو بتخليص الحدود والمقدمات عن الزوائد ، والنظر في اشتراك بعض المقدمات ، مع بعض . مع المطلوب . ليطلع على تاليف كل قياس منها .

^(١) ك « او الوصفى » .

وانما احتج اليه . لانه ليس كل نتيجة في العلوم . تورد حجتها على نظم
مستقيم . أي على هيئة احد الاشكال الاقترائية والاستثنائية . بل قد تحرف
بزيادة وحذف وتغير .

فاذا وجدت ما يناسب المطلوب . فان ناسب كليته فالقياس شرطي .
فيستثنى للانتاج . وان ناسب جزاء . فليطلب ما يناسب الجزء الآخر . ويجتهد
في تليفق المقدمات المتميزة على نسق الاشكال مشتركة في امر منتهية الى
المطلوب .

وان لم يناسب المطلوب اصلا فليس بقياس . وكثيرا ما تقع المناسبة بالمعنى
دون اللفظ . ويبدل اللفظ المركب بالمفرد . وعلى الخلاف . ويستعمل المشترك
وكل هذه تمنع من التنبيه للمناسبة .

فيجب ان يجرى النظر الى المعنى . من غير التفات الى الالفاظ . ويحتسز
من اشتباه كل واحدة من المدولة . والسالبة بالآخرى . والا لم يتم التحليل .
والكلام فيما يتبع الاقيسة طویل . ولكنه غير لائق بفرض هذا المختصر .

الفصل السابع

في

الصنائع الخمس التي هي : البرهان والجدل

والخطابة والشعر والمغالطة

اما البرهان فهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية ، لانتاج نتيجة كذلك .
واليقين حكم على الحكم التصديقي بالصدق^(١) على وجه لا يمكن ان يزول .
وهذه اليقينيات ان كانت مكتسبة فلا بد وان تنتهي الى مبادئ واجبة
القبول . غير مكتسبة . وهي سبعة :

والاوليات : وهي التي يكتفي في الحكم بها مجرد تصور طرفيها ، مثل : ان الكل
اعظم من جزئه . وان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان^(٢) .
والمحسوسات : وهي التي يحكم بها العقل جزما . بواسطة الحس الظاهر ،
ككون الشمس مضيئة . والنار حارة . وما ادركه الحس ولم يجزم به العقل
فهو خارج عنه . فان الحس يدرك للشمس مقدارا ، ولا يجزم العقل بان ذلك
هو مقدارها في نفس الامر .

والوجدانيات : وهي ما تدركه انفس بذاتها ، او بحس باطن بالوجدان ،
كعلمنا بوجودنا . وبأن لنا فكرة ونذة .

والمجربات : وهي التي يحكم^(٣) بها العقل . لتكرر الاحساس الذي يتأكد معه
عقد جازم لا يشك فيه . لمخالطة الاحساس قوة قياسية خفية ، هي انه لو كان

(١) ك « بالصدق » .

(٢) في هذا المعنى يقول ابن سينا : « أما الاوليات فهي القضايا التي يوجبها
العقل الصريح لذاته ولغريزته » . الاشارات والتنبيهات ١ : ٣٩٢ .

(٣) أ « حكم » .

ذلك اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا . وربما كان ذلك الجزم مع قيود مخصوصة .
كحكمنا بأن السقمونيا مسهل . ولكن نقيده ان اسهاله هو في بلادنا . وعلى
الاكثر فانا لا نتيقن انه مسهل مطلقا . ولا في كل بلد . وهو من الاستقراء الذي
هو حكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة .

والاستقراء قد يفيد اليقين لتحصيله . لاستعداد النفس التام له . كحكمك
بان كل انسان قطع راسه لا يعيش . وهذا في متحد النوع . وفي مختلفه فلا
يفيد اليقين . مثل : ان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل . وربما كان
ما لم يستقرئه بخلاف ما استقرأته كالتمساح في مثالنا هذا .

والمتواترات : وهي ما تحكم بها النفس يقينا . لكثرة الشهادات . بامس
محسوس . ويكون الشيء ممكنا في نفسه . وتأمين النفس من التواطؤ على
الكذب . وفيه ايضا قوة قياسية .

وقد يحصل اليقين من عدد . ولا يحصل مما هو اكثر منه . كعلمنا بوجود
مكة في زماننا . وجالينوس فيما تقدم .

وفطريات القياس : وهي التي تصدق بها لاجل وسط لا يعزب عن الذهن .
بل يخطر مع خطور حتى المطلوب بالبال . فلا يحوج الى طلبه . كالعلم بان
الاثنين نصف الاربعة . لقياس هو : ان الاثنين عدد انقسمت الاربعة اليه . والى
ما يساويه . وكلما هو كذا فهو نصف الاربعة .

والحدسيات : وهي ما حكمت النفس به يقينا لقرائن غيسر التي في المبادئ
السابق ذكرها . فحصل الاستعداد التام بحصول اليقين . وليس على المنطقي
ان يطلب السبب فيه بعد الا يسكت في وجوده .

وليس شيء من هذه المبادئ حجة على الغير . اذا لم يحصل له اليقين منها .
كما حصل لك . كعلمك بان نور القمر مسفتاد من الشمس . وانما يحدسه
الناظر من اختلاف مشكلاته بحسب اختلاف اوضاعه . وليس من شرط مايجب
قبوله ان يكون قضية ضرورية . بل قد يكون ضروريا . وغيره من الجهات .
كالامكان والاطلاق . اذ المراد بقبول كل قضية هو صدقها المتيقن . ان كانت

ضرورية فصدقها في ضرورتها ، او كانت ممكنة فصدقها في امكانها ، او مطلقة
ففي اطلاقها .

والبرهان : منه برهان «لم» وهو الذي يعطي علة الوجود والتصديق معا ،
كقولنا : هذه الخشبة مستها النار ، وكل كدر محترق ، فهذه الخشبة محترقة .
فالاوسط فيه مع كونه علة التصديق . هو علة الحكم بالاكبر على الاصغر ،
وان لم يكن علة للاكبر في نفسه ، بل ربما معلولا لاحد الطرفين ، كحركة النار
التي هي معلولة لها : وهي علة وصولها الى الخشبة ، ومنه برهان « ان » وهو
الذي يعطي علة التصديق فقط ، كقولنا : هذه الحصى تشتت غبا ،
وكل حصى تشتت كذلك فهي محترقة . وربما كان الاوسط في هذا معلولا للحكم ،
يسمى دليلا ، مثل : هذه الخشبة محترقة ، وكل محترق فقد مسته النار .

ومباحث البرهان كثيرة ، ولا حاجة في هذا الكتاب الى اكثر من هذا .

واما الجدل فصناعة علمية ، يقتدر معها على اقامة الحجّة من المقدمات
المسلّمة على أي مطلوب يراد ، وعلى محافظة أي وضع يتفق على وجه لا يتوجه
اليها مناقضة بحسب الامكان ، وناقض للوضع باقامة الحجّة يسمى سائلا ،
وغاية سعيه ان يلزم ، وحافظه يسمى مجيبا ، وغاية سعيه ألا يلتزم .

ومبادئ الجدل هي المسلّمات العامة او الخاصة . والتي بحسب شخص ،
فعند السائل هي ما يتسلمه من المجيب . وعند المجيب هي المشهورات .

فمنها الواجب قبولها . لا من حيث واجب قبولها ، بل من حيث عموم
الاعتراف بها . ومنها الآراء المحمودّة . وهي التي لو خلى الانسان وعقله المجرد
وحسه ووهمه . ولم يؤدّب بقبول قضايها والاعتراف بها ، ولم يعمل الاستقراء
بظنه القوي الى حكم ، ولم يستدع اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة
والخجل والانفة والحمية ، وغير ذلك ، لم يقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه
او حسه . مثل حكمنا^(١) ان أخذ مال الغير قبيح ، والكذب قبيح . وكشف
العورة قبيح^(٢) . وهذه قد تكون صادقة . وقد تكون كاذبة ، وقد تكون عامة ،
يراهها الجمهور . كقولنا : العدل جميل ، وخاصة يراها أهل ملّة^(٣) او صناعة
دون غيرهم .

(١) « كحكمنا » .

(٢) « هذه الجملة مقدمة على ما قبلها .

(٣) « أمة بلدة » .

وربما كان المتقابلان مشهورين بحسب رأيين او غرضين ، ولا يلزم الجدلي ان يستعمل الحجج التي تنتج حقيقة . بل قد يستعمل ما ينتج بحسب الشهرة ، او تسليم الخصم . وان كان عقيما في نفس الامر .

وفوائد الحجج الجدلية : الزام المبطلين . والذب عن الاوضاع . فيقابل فاسدا^(١) بفساد لثلا يشرع مع كل مهارش في اسلوب التحقيق ، واقناع اهل التحصيل من العوام والمتعلمين القاصرين عن البرهانيات ، او غير الواصلين الى موضعه بعد .

وربما لاح من المجادلة على طرفي النقيض بين الخصمين برهان احدهما ويحصل منه رياضة خاطر وغير^(٢) ذلك .

واما الخطابة فانها صناعة علمية . يمكن معها اقناع الجمهور . فيما يراد تصديقهم به . بقدر الامكان . وبيادتها ثلاثا :

القبولات ممن يوثق بصدقه او يظن صادقا . والمشهورات في مبادئ الرأي . وهي التي تدعن لها النفس في اول اطلاعيها عليها . فان رجعت الى ذاتها عاد ذلك الاذعان . طنا او تكديبا . مثل : انصر اخاك ظالما او مظلوما . فانه عند التأمل يظهر أن الظالم ينبغي الا ينصر . وان كان اخا .

والظنونات : وهي التي تميل اليها النفس مع شعورها بإمكان مقابلتها . فهي وان كان المحتج يستعملها جزما فانه انما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن . وهي كما يقال : فلان يتكلم مع الاعداء جهارا . فهو متهم . وربما يكون مقابله مظنونا باعتبار آخر . كما يقال ذلك بعينه في نفي التهمة عنه .

والحجج المستعملة فيها هي ما يظن منتجا (سواء)^(٣) كان منتجا في نفس الامر . او لم يكن .

(١) فاسدا .

(٢) او غير .

(٣) غير موجودة بالاصل .

وينتفع بها في تقرير المصالح المدنية . وفي أصولها الكلية . كالعقائد
الالهية والقوانين العلمية .

وقد يكون بعضها منبها للنفس على تحصيل العلم اليقيني . أو معدا لها
لقبول ذلك من مبدئه .

وهذه الفائدة ربما كان بحسب بعض الاشخاص دون غيرهم .
وأما الشعر : فهو صناعة يقتدر معها على ايقاع تخیلات . تصير مبادئ انفعالات
نفسانية مطلوبة .

فمبادئها الخيالات ، وهي التي تؤثر في النفس انبساطا أو^(١) انقباضا ،
أو تسهيل أمر أو تهويله أو تعظيمه أو تحقيره . كما يقال للعسل انه مسرة
مقوى . فينفر من أكله . وهذه قد تكون صادقة . وقد تكون كاذبة . وربما زاد
تأثيرها على تأثير التصديق . وان لم يكن معه تصديق . والتخيل محاكاة معا ،
والمحاكاة تقييد التذاذا وتعجبا كالتصوير مثلا وان كان لشيء قبيح ، ولهذا كانت
النفوس العامة مطيعة له أكثر من طاعتها للاقناع .
ولا يشترط في تأليف الحجة الشعرية . أن تكون منتجة في نفس الامر ،
بل بحسب الاقناع والتخيل فقط .

واشتركت الشعرية والخطابية في أفادة الترغيب والترهيب ، فسي
الامور الدينية والدنيوية .

وهذه الصنائع الثلاث ، أعني : الجدلية والخطابية والشعرية . ذكر^(٢) في
كل واحد منها كلام طويل . يحتمل كتابا مفردا ، ولا يليق بفرض هذا الكتاب
أكثر من الذي ذكرناه^(٣) .

وأما المغالطة فهي أن يؤتى^(٤) بما يشبه برهانا أو جدلا وليس هو . ولا بد

(١) ك «و» .

(٢) أ «ذكروا» .

(٣) أ «ذكرته» .

(٤) أ «ردى» . هكذا .

فيهما من ترويج يقتضيه مشابهة ، اما في مادة أو صورة . وموادها هي المشبهات بغيرها ، والوهميات والاشتباه في المشبهات تنقسم الى ما يتوسط اللفظ . والى ما يتوسط المعنى .

والذي يتوسط اللفظ قد يكون باعتبار انفراده : اما في جوهره . كالذي مدلولاته مختلفة . واما في احواله الذاتية . وهي ما لا تدخل عليه بعد تحصيله ، كالخلاف التصاريف . أو في احواله العرضية . كاختلاف الاعراب والبناء والاعجام والشكل .

وقد يكون باعتبار تركيبه : اما في نفس التركيب ، وهو الاشتراك التركيبي ، كما يقال : كل ما يتصوره العاقل فهو كما يتصوره ، فتارة هو يرجع الى العاقل (١) .

وتارة يرجع الى المعقول ، (و كقولك) (٢) . بعك هذا الثوب . فانه مشترك بين الخبر والانشاء .

واما في وجود التركيب وعدمه . كما قد يصدق القول مفردا فيتوهم مؤلفا . كما يقال : زيد شاعر جيد ، فيظن جودته في الشعراء . ويصدق مؤلفا فيتوهم مفردا . كما يقال : الخمسة زوج مفرد . فيظن انه زوج مفردا .

والذي يتوسط المعنى . فاما في أحد جزئي القضية . أو فيهما معا . وما في أحدهما اما بالأ يورد . فان لم يورد بل أورد ما يشبهه من اللوازم والعوارض . كمن رأى انسانا أبيض يكتب . فظن ان كل كاتب كذا . فأخذ الأبيض بدل الكاتب . سمي أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات .

وان أورد لكن أخذ معه ما ليس منه . أو حذف عنه ما هو منه . مثل القيود والشروط وغيرها (٣) . كمن يأخذ غير الموجود على وجه مخصوص غير موجود في نفسه سمي سوء اعتبار الحمل .

وما في جزئي القضية معا . فهو إيهام العكس . كمن رأى الخمر أحمر نائعا . فظن أن كل أحمر مائع هو الخمر . والوهميات : قضايا كاذبة يحكم بها

(١) أ «العقل» .

(٢) سقطت من ك .

(٣) أ «وغيرها» .

الوهم الانساني في المعقولات الصرفة حكمه في المحسوسات ، ويقضي بها قضاء شديد القوة . بسبب أنه لا يقبل مقذبلها ، اذ هو تابع للحس . فما لا يوافق المحسوس لا يقبله . ولهذا ينكر نفسه . ويساعد العقل في مقدمات ناتجة لتقيض حكمه . فاذا وصل الى النتيجة رجع عما سلمه .

ويكاد يشاكل القضايا الأولية . ويستتبع بها . وذلك كالحكم بأن كل موجود فله وضع . وأنه لابد من خلأ ينتهي اليه الملاء .
وأفعال المغالطين : اما في القول المطلوب به انتاج الشيء . واما في أشياء خارجة عنه .

والخارجة مثل تخجيل الخصم . وترذيله^(١) ، والاستهزاء به . والتشنيع عليه . وقطع كلامه . والاغراب عليه في اللغة . وسوق كلامه الى الكذب . بتأويل ما . واستعمال ما لا يدخل في مطلوبه . وما يجري هذا المجرى . وما في نفس القول الذي يطلب به الانتاج . فما يتعلق بالقضية مفردة وأجزائها قد مضى . وما يتعلق بالتركيب : فاما في تركيب يدعى قياسيته ، أو في تركيب لا يدعى فيه ذلك .

والثاني هو كجمع المسائل في مسألة . مثل : الانسان ، وحده : ضحكك . فانه قضيتان على صيغة قضية واحدة .

والقضيتان هما : الانسان ضحكك ، ولاشيء غير الانسان بضحكك . والتركيب الذي يدعى قياسيته . فاما بالنسبة الى النتيجة ، أولا بالنسبة اليها ، والذي ليس بالنسبة اليها . فاما في صورته . بأن يكون على هيئة غير منتجة ، أو مادته . بأن يكون محرفا عن الانتاج . باغفال بعض شرائطه ، بحيث لو صار كما يجب لصار كاذبا . أو صار بحيث يصدق صار غير قياس . والذي بالنسبة الى النتيجة . فاما بأن تكون النتيجة نفسها مأخوذة فيه على أنها أحد مقدماته ، وهذا هو المصادرة على المطلوب . وأما بالألا يكون كذلك . لكنه غير مناسب للنتيجة .

(١) أ «ترذيل قوله» .

ويسمى أخذ ما ليس بعلة علة . وأمثال هذه لا تروج الا بسبب اشتباه
لنظي (أو)^(١) معنوي .
ولولا القصور . وهو عدم التمييز بين ما هو الشيء . وما هو غيره لمسا
تم للمغالطة صناعة .
وفائدة هذه الصناعة أنها تعصم صاحبها من أن يغلط في نفسه . أو
ينلغله^(٢) غيره . وأنه يقدر على أن ينالط المغالطين . وأنه يستعملها : امسا
امتحانا أو عنادا . لغرض ما .
ومن تصفح الحجة وأجزائها . فوجد على ما ينبغي مادة وصورة . ولفظا
ومعنى . مركبة ومفردة - أمن من أن يقع له غلط .
ويعين على هذا التصفح كثرة الاطلاع على المغالطات وحلها . وسيأتي في
الابواب المستقبلية ما يستعان به على حل كثرة منها .
وأذكر في هذا الموضوع نكتا لطيفة ينتفع بها في التدريب ورياضة الخاطر .
وتكون كالأنموذج لما سواها . مما يقصد به التخليط . وهي خمسة :
الاولى منها : يدعي ان الخلا موجود . لأن وجود الخلا لو لم يكن مستلزما
لارتفاع الواقع . لكان واقعا . لكن المتقدم حق . فالتالي مثله . بيان الشرطية :
أنه لو لم يكن واقعا . لكان الواقع نقيضه . فيكون وجوده مستلزما لارتفاع
الواقع . ضرورة أن وجوده مستلزم لارتفاع نقيضه .
وأما حقبة المقدم فلأنه لو كان مستلزما لارتفاع الواقع . لكان منتفيا .
فلو ثبت لم يستلزم (لوحة ٢٥٩) ارتفاع الواقع . وإذا لم يستلزم ارتفاع
الواقع على تقدير ثبوته . لا يكون مستلزما لارتفاع الواقع .
وحله : أنه عني أن مقدم المتصلة معناه أنه على تقدير أن يكون الخلا
موجودا في نفس الأمر . لم يكن وجوده مستلزما لارتفاع الواقع . فهو حق . لأن
وجوده اذ ذاك هو الواقع . ولا يلزم منه أن وجود الخلا واقع في نفسه .

(١) سقطت من ك .

(٢) ا «ينالطه» .

وقوله في بيان اللزوم أن وجوده مستلزم^(١) لارتفاع نقيضه الواقع لو لم يكن هو واقعا . فلا منافاة بينه وبين صدق مقدم المتصلة . التي هي^(٢) متصلة ايضا . لأن المقدر في ذلك المقدم . هو أن وجوده حاصل في نفس الأمر . لا أنه حاصل في نفس الأمر . مع كونه ليس بحاصل في نفس الأمر حقيقة .

وان عني به أن فرض وجوده كيف كان لا يستلزم ارتفاع الواقع . سلمنا اللزوم . ومنعنا صدق المقدم .

وقوله في بيانه اذا لم يستلزم وجوده ارتفاع الواقع على تقدير ثبوته . لا يكون مستلزما له فممنوع . اذ جاز استلزامه له^(٣) على تقدير عدم ثبوته . وفي تصور هذا وأمثاله دقة . فيجب تأمله . ليتضح . وان عني معنى آخر فيجب أن يبين ليتكلم عليه بحسبه . والثانية : قولنا : بعض الجسم ممتد في الجهات . الى غير النهاية . لأنه لو لم يصدق لصدقه : لشيء من الجسم بمستد^(٤) في الجهات الى غير النهاية . وينعكس لاشيء من الممتد في الجهات الى غير النهاية بجسم . وهو كاذب . لصدق قولنا : كل ممتد الى غير النهاية جسم . وحله : أن موضوع الجزئية التي هي المدعى . ان لم يقيد بالوجود الخارجي فهو صادق . لأن بعض الأجسام في الذهن كذلك .

وان قيد به . وجب أن يؤخذ القيد في نقيضه السالب . وفي عكسه فلا يناهى صدق الموجبة الكلية التي محمولها غير مقيد بأنه في الخارج . ولو قيد به لما صدقت . لعدم موضوعها فيها .

والثالثة : هي أن ثبوت الامكان لا يلزم . إمكان الثبوت . فلا يلزم من صدق بعض ج ب بالامكان العام إمكان صدق بعض ج ب بالفعل . لأن الأول حكم بثبوت الامكان . والثاني حكم بإمكان الثبوت .

(١) ك «مستلزما» .

(٢) أ «الذي هو» .

(٣) سقطت من أ .

(٤) ك «مستد» .

ومستند المنع من اللزوم أن الحادث يثبت امكان وجوده في الأزل . ولا يمكن
ثبوت وجوده في الأزل .
ففي هذه المادة قد ثبت الامكان ، ولم يمكن الثبوت ، وهذا مما حكم به .
وادعى صدقه . الامام نجم الدين الدويراني . رحمه الله (تعالى) (١) .
وحيث أورده على قلب في حلة ما هذا خلاصته : أن الامكان لا يمكن تعقله
الا مضافا الى شيء يكون امكانا له .
فالامكان الثابت في القضية ليس الا مكان ثبوت المحمول للموضوع . فاذا
حكمنا بثبوت ذلك الامكان فقد حكمنا بامكان ذلك الثبوت لا محالة . فكيف
يصدق أحدهما بدون صدق الآخر .
والمستند انما كان يصح جعله مستندا ، لو صدق حكمنا بثبوت امكان
وجود الحادث في الأزل . ولم يصدق ثبوت ذلك الوجود في الأزل . وليس كذا .
فانا ان جعلناه قيدا^(٢) في الأزل ، متعلقا بوجود الحادث كانا كاذبين .
وان^(٣) جعلناه متعلقا بالامكان كانا صادقين . وانما يصدق الاول ، ولا
يصدق الثاني . اذا جعل قيد في الأزل متعلقا تارة بالامكان ، وتارة بوجود
الحادث .
واذا عني به ذلك لم يكن مطابقا لما ادعيناه . ولا يقال : اذا ثبت في الأزل
امكان وجود الحادث . ولم يكن ثبوت وجود الحادث في الأزل .
ففي الحالة المعبر عنها بالأزل قد يثبت الامكان ، ولم يمكن الثبوت ، فجاز
صدق الأول بدون الثاني في ذلك الحال ، فيظهر صحة المستند . لأنني أقول
المدعي أنه اذا صدق ثبوت الامكان لشيء صدق امكان ثبوت ذلك الشيء فسي
الجملة ، وبرهنا عليه . وهذا أعم من أنه اذا صدق ثبوت الامكان لشيء في آخر ،
سواء كان ذلك الآخر هو الأزل ، أو غيره . صدق امكان ثبوت ذلك الشيء فسي
ذلك الآخر . ولا يلزم من دعوانا صدق الأعم أن يكون منه صادقا .

(١) سقطت من ك .

(٢) في الاصل «جعلنا قيد» .

(٣) أ «فان» .

فظهر الفرق ، ولو لم يلزم من صدق بعض ج ب بالامكان العام صدق أنه يمكن بالامكان العام أن يصدق بعض ج ب بالفعل . لصدق أنه ليس يمكن بالامكان العام ذلك . ويلزمه أن تمنع بعض ج ب بالفعل . فيصدق بالضرورة لا شيء من ج ب مع صدق بعض ج ب بالامكان العام الذي هو نقيضه ، هذا خلف .

وقال في دفع هذا ، أن اللازم من صدق قولنا تمتنع أن يصدق بعض ج ب بالفعل ، ليس هو بالضرورة لا شيء من ج ب . بل هو وجوب صدق لا شيء من ج ب دائما .

فأجبت عنه ان الدوام لا ينتك عن الوجوب البتة ، لان كلما لم يجب وجوده عن علته لم يوجد ولم يستمر وجوده . وما لم يجب عدمه لم يعدم (لوحة ٢٦٠) ، ولم يستمر عدمه .

والعقل لا أمكنه أن يحكم بالدوام . مع قطع النظر عن الوجوب - لاجرم - كانت الدائمة في المفهوم أعم من الضرورة .

لكن متى لاحظ العقل في الدوام وجوبه . فقد لاحظته من حيث هو ضروري ، وصارت جهة الدوام (هي)^(١) جهة الضرورة . فقولنا : لا شيء من ج ب دائما أ يلاحظ وجوب صدقه . هو بعينه بالضرورة : لا شيء من ج ب أ وهو مساو له .

والرابعة : نفرض شخصا دخل بيوتا ، ثم قال : كل كلامي في هذا البيت كاذب . ثم خرج منه .

فقوله هذا ان كان صادقا يلزم كونه كاذبا . لأنه فرد من أفراد كلامه . فيصدق ويكذب معا . وان كان كاذبا فبعض كلامه في هذا البيت صادق .

فان كان الصادق هذا الكلام فقد صدق وكذب معا . وان كان الصادق غيره وهو كاذب في نفسه ، فيلزم صدقه وكذبه معا . وحله : انه خبر عمن نفسه . فالخبر والمخبر عنه واحد . فلا يكون صادقا ، لأن مفهوم الصدق مطابقة

(١) سقطت من ك

الخبر للخبر . والمطابقة لا تصح الا مع اثنيينية ما ، وهي مفقودة ههنا .
فيو اذن كاذب . لعدم المطابقة المذكورة . ولا يلزم من كذبه بهذا المعنى
كونه صادقا . وانما كان يلزم ذلك . أن لو كانت الاثنيينية ثابتة . مع عدم هذه
المطابقة .

ومن تحقق الفرق بين السلب البسيط والعدول ، تحقق الفرق بين
الكذابين ههنا . وأيضا فان صدق هذا الخبر هو اجتماع صدقه وكذبه . فكذبه
هو عدم هذا الاجتماع ، فجاز أن يكون عنده كاذبا فقط . لا لكونه صادقا فقط .
ثم موضوع هذا الخبر ان أخذ خارجيا فهو كاذب . لعدم موضوعه . ولا
يلزم صدقه . والا ففي العقل أفراد كثيرة من (كلامه)^(١) غير هذا ، فلا يتعين
من كذب كلام واحد منها صدقه .

الخامسة : هي أن نقول : المتصلة الكلية لا تصدق البتة . وحتى لو كان
تاليها عين مقدونيا . لأنك اذا قلت : كلما كان أ ب ف « ج د » ، فنقول : ليس
كذلك . لأنه كلما كان أ ب وليس ج د . ف « أ ب » . وكلما كان أ ب وليس
ج د . فليس ج د . ينتج من الشكل الثالث . وقد يكون اذا كان أ ب فليس ج د .
فلا يصدق : كلما كان أ ب ف « ج د » وكذلك اذا قلت : ليس البتة اذا كان
أ ب ف « ج د » فانا نقول : كلما كان أ ب . و : ج د . ف « أ ب » . وكلما كان
أ ب . و : ج د . ف « ج د » فقد يكون اذا كان أ ب ف « ج د » .

وحله : أن تالي هذه المتصلة ان كان لازما في الموجبة ، أو غير لازم في
السالبة . على كل تقدير من التقادير مطلقا . من غير تقييد هذه التقادير بما
يمكن اجتماعه مع المقدم فسلم أنها لا تصدق .

وان كان لزومه أو عدم لزومه على التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم .
جاز صدقها مع صدق الخبرية التي ليسم . كما عرفت في نتائج المتصلات
الافتراضية اذا كان المقدم في مقدمات القياس ممتنعا . وقد مر في الفصل
السابقة^(٢) ضوابط كثيرة . يستعان بها على حل المغالطات . والاعتماد في ذلك

(١) سقطت من ك .

(٢) أ « السالفة » .

- بعد معرفة القوانين والتدريب باستعمالها - على الفطرة السليمة .
ومباحث المنطق كثيرة جدا . لكنني لم أر في الزيادة على هذا القدر فائدة
يعتد بها . بحسب غرض هذا الكتاب . بل كثير مما ذكرته فيه من المباحث
المنطقية إنما هو لرياضة الخاطر (فحسب) (١) . لا للحاجة اليه . في اعتبار
البراهين المستعملة فيه وتصحيحها . فلهذا اقتصر على هذا القدر منه (٢) .
وما أوجزت الكلام في بيانه . ولم أوضحه بالأمثلة . فانما ذلك منى .
اتكالا (٣) على فهم المخاطب . أو لانه مستوفي في كتب أخرى مشهورة .

(١) سقطت من ك -

(٢) ك «منها» -

(٣) ١ «اتكال» -

الباب الثاني

في

الأمر العامة للمفهومات كلها

الجديد في الحكمة

الفصل الأول

فسي

الوجود والعلم وأحكامها وأقسامها

الوجود لا يمكن تحديده ، لأنه أولى التصور ، ولا شيء أعرف منه ، حتى يعرف به (١) .

ومن رام بيانه فقد أخطأ ، فان القائل اذا قال مثلا : حقيقة الوجود ان يكون فاعلا أو منفعا ، فقد أخذ الشيء في تعريف نفسه ، فان الفاعل والمفعول يؤخذ في تعريفهما الوجود ، مع زيادة افادة واستفادة . وكذلك من عرفه بأنه هو الذي ينقسم الى حادث وقديم . فانهما لا يعرفان الا بالوجود مأخوذاً مع سبق عدم ، أو لا سبقه .

ومتى عرف فلا بد وأن (٢) يؤخذ في تعريفه ، وكذا في تعريف الشئئية الفاظ ترادفهما ، مثل : الذي . وما . كما يقال : هو الذي هو كذا ، أو هو ما ينقسم الى كذا . والشئئية أعم من الوجود باعتبار أن المعقول الذي يمتنع أو يمكن ، لكنه معدوم ، هو شيء في العقل . لأن له صورة عقلية . وليس له وجود . وهذا الاعتبار انما يصح ، اذا خصص الوجود بما في الأعيان . واما اذا أخذ أعم منه ومن الذهني ، فكما أنه شيء ، وباعتبار معقوليته هو موجود فسي الزمن بهذا الاعتبار ، وكما أنه ليس بموجود في الأعيان ليس بشيء في الأعيان والشئئية باعتبار آخر ، أعم من الوجود من وجه (لوحة ٢٦١) ، وأخص

(١) هذا مطابق لرأي المحدثين الذين يرون أن الوجود مقابل للعدم ، وهو بديهي . فلا يحتاج الى تعريف . الا من حيث انه مدلول للفظ دون آخر - د - جميل صليبا : المعجم الفلسفي ٢ : ٥٥٨ .

(٢) (٢) «أن» .

من وجه : أما وجه عمومها . فلأنها يقال عليه ، وعلى الماهية المفروضة له .
وأما وجه خصوصها . فلأن الوجود يقال على الماهية المخصصة ، وعلى
اعتبار الشيئية اللاحقة بها . لأن لها وجوداً (١) . ولو في الذهن .
وباعتبار ثالث . هما - أعني - الشيئية والوجود لفظان مترادفان ، ينقسم
معناها الى : عيني وذعني .

وإذا أطلق الوجود . ففي الغالب^(٢) يراد به العيني . والوجود في الأعيان
لا ما به يكون الشيء في الأعيان ، ولو كان الشيء في الأعيان بكونه في الأعيان ،
لتسلسل الى غير النهاية . فما كان يصح كون الشيء في الأعيان ، فاذن الوجود
الذي هو الكون في الأعيان ، هو الموجود به .

ولا يتبين من هذا المفهوم انه كون في الأعيان لشيء ، بل هو قد يكون
لشيء ما . وقد لا يكون من حيث المفهوم . والا أن يمنع من ذلك دليل متفصل .
والوجود لا يحمل على ما تحته حمل المواطة ، بل حمل التشكيك ، فان
وجود العلة أقوى من وجود المعلول . وأقدم . وكذا وجود الجوهر بالنسبة الى
وجود العرض ، ووجود العرض القار أقوى من وجود العرض الغير القار ،
والاضافي أضعف من غير الاضافي .

ولو لم يكن مفهوم الوجود مفهوماً واحداً ، لا أمكننا أن نجزم بصدقه على
كل موجود من الموجودات . ولا أن نجزم بأنه متى كذب العدم على الشيء ،
صدق الوجود عليه . لاحتقال كذبهما معا .

وكون الوجود تصوره بديهي . وكونه مفهوماً واحداً ومقولاً بالتشكيك ،
ليس مما يحتاج فيه الى اقامة برهان . والذي ذكر في بيانه انما هو تنبيهه لا
برهان . وعموميته اللازم ، لا عمومية الجنس . ولا المقوم الذاتي . كيف كان .
وإذا كان عاماً فيجب أن يكون وجوده في النفس . فان الوجود يوجد في
النفس بوجود . اذ هو كسائر المعاني المتصورة في الذهن .

(١) ا «وجود» .

(٢) ا «الغلب» .

والذي في الاعيان منه هو موجود ما ، وليس تعين^(١) كل وجود بموضوعه فقط . كتعين^(٢) الحمرة مثلا بموضوعها . وانما يتخصص كل وجود بما يجري مجرى الفصل . ثم يقتزن بالموضوع .

فالجودات معان مجهولة الاسامي . يعبر عنها بوجود كذا ، ووجود كذا . ويلزم الجميع في الذهن الوجود العام . ولو تعرف أنواع الاعراض بأسمائها^(٣) ورسموها .

كان نقول مثلا : الكم هو عرض كذا . والكيف هو عرض كذا . ولو لم يكن الوجود من المحمولات العقلية الصرفة . لكان اما مجرد الماهيات التي يقال عليها ، أو غيرها .

فان كان عبارة عن مجردها ما كان بمعنى واحد يقع على العرض والجوهر ، (وقوعه)^(٤) على السواد والبياض . وكان قولنا : الجوهر موجود جاريا مجرى قولنا : الجوهر جوهر ، والموجود موجود . وان أخذ معنى أعم من كل واحد من الماهيات : فاما أن يكون قائما بنفسه . أو حاصلًا في تلك الماهيات . فان قام بنفسه فلا يوصف به الجوهر مثلا . اذ نسبته اليه . والى غيره سواء . وان كان في الجوهر فهو حاصل له . والحصول هو الوجود .

فالجود اذا كان حاصلًا فهو موجود . فان اخذ كونه موجودا . أنه عبارة عن نفس الوجود . لم يكن محمولا بمعنى واحد . اذ معناه في الأشياء أنه شيء له الوجود . وفي نفس الوجود أنه هو الوجود .

وأیضا فان الوجود اذا كان في الاعيان . وليس بجوهر ، فهو عرض . فلا يحصل قبل محله قبلية بالذات . وذلك ظاهر . ولا معه بالذات ، فيلزم الا يحصل محله بالوجود . ولا بعدم بعدية بالذات أيضا ، والا لكان محله موجودا . قبل أن

-
- (١) ا «تعيين» .
 - (٢) ا «كتعين» .
 - (٣) ا «بأسمائها» .
 - (٤) سقطت من ك .

كان موجودا ، هذا خلف . ثم يلزم من كونه في الاعميان مع عدم قيامه بذاته . ان يكون العرض أعم منه من وجه . فلا يكون أعم الأشياء مطلقا .

وايضا فالماهية اذا كانت معدومة فوجودها ، ليس بوجود . فاذا عقلنا الوجود ، وحكمنا بأنه ليس بوجود فمفهوم الوجود غير مفهوم وجود الوجود . فاذا وجدت الماهية بعد عدمها ، فقد وجد وجودها ، فللوجود وجود .

ويعود الكلام الى غير النهاية على كون كل وجود هو في الاعميان ، فليس للماهية العينية وجود منضم اليها ، بحيث تكون الماهية ووجودها شيئين فسي الخارج . وهذه الماهية العينية نفسها من الفاعل . لا أنه ينضم اليها أمر من الفاعل هو الوجود .

فالوجود والشيء تبين أنهما من المعقولات الثواني المستندة الى المعقولات الاولى ، فليس في الموجودات موجود هو وجود أو شيء . بل الموجود اما انسان أو ملك أو غيرهما .

ثم يلزم معقولة ذلك أن يكون موجودا أو شيئا . وقد يقال الوجود على النسب الى الأشياء ، كما يقال الشيء موجود : في البيت . وفي السوق ، وفي ذهن ، وفي العين . وفي (لوحة ٢٦٢) الزمان ، وفي المكان .

لفظة « الوجود » ، مع لفظة « في » في الكل بمعنى واحد . وتطلق بأزاء الروابط ، فيقال : زيد يوجد كاتبا . وقد تقال على الحقيقة والذات . كما يقال : ذات الشيء . وحقيقته . ووجوده . وعينه ، ونفسه .

فتوجد اعتبارات عقلية . وتنضاف الى ظاهيات الخارجة . والموجود ينقسم الى ما هو موجود لذاته وبذاته . وذلك هو الموجود الذي لا يقوم (بغيره) (١) ، ولا سبب له .

وهو الواجب لذاته ، والى ما هو موجود لذاته ، لا بذاته ، وهو الذي يقوم بذاته ، وله سبب يوجبه ، وهذا هو الجوهر . والى ما هو موجود لا لذاته ، ولا بذاته . وهو العرض . فانه من حيث أن لوجوده سببا ليس موجودا بذاته ، بل بسببه .

(١) سقطت من ك .

ومن حيث ان وجوده لما هو فيه ليس وجوده لذاته ، بل لغيره . والموجود بذاته لا لذاته ، وان كانت القسمة العقلية محتملة له ، فهو غير ممكن ، لاحتياجه الى ما يحل فيه .

وقد ينقسم الموجود أيضا الى : ما هو بالذات ، والى ما هو بالعرض . أما الموجود بالذات ، فكل ماله حصول في الأعيان مستقل : جوهرًا كان ، أو عرضًا . فان وجود العرض ليس هو بعينه وجود محله ، اذ قد يوجد المحل بدون عرض بعينه ، ثم يوجد ذلك العرض فيه كجسم لم يكن أسود ، ثم صار أسود . وأما الموجود بالعرض فكالسدميات : كالسكون . والعجز . والاعتبارات التي

لا تتحقق في الأعيان . ويقال انها موجودة في الأعيان بالعرض . ويقال للشيء : انه موجود في الكتابة . وموجود في اللفظ ، وهما مجازان ، من حيث ان الكتابة في الأغلب تدل على اللفظ ، واللفظ يدل على الوجود الذهني الدال على الوجود العيني .

ومما يدل على الوجود الذهني . بعد ما سبق من حال الشيئية والوجود ، أنا نتصور أشياء : اما ممتنعة الوجود . كاجتماع الضدين ، أو غير موجودة في الأعيان . كالقمر المنخسف دائما ، والانسان الكاتب دائما ، وكجيل من ياقوت ، وبحر من زئبق . ونميز بين هذه التصورات ، وكل مميز ثابت ، واذ ليس في الخارج فهو في الذهن .

فان ادعى فما لم يتحقق وجوده من الممكنات في العقل ان له وجودا غائبا عنا ، فالممتنعات لا سبيل الى دعوى ذلك فيها^(١) . واجتماع الضدين في الذهن ليس ممتنعا . انما الممتنع اجتماعهما في الخارج .

فليس بين الحرارة الذهنية والبرودة الذهنية تضاد ، بل التضاد بين الحرارة والبرودة الخارجيتين ، وكذا أمثالهما . وحصول السخونة والبرودة مثلا ، لا يلزم منه أن يكون الذهن متسخنا متبردا ، فانه غير قابل لذلك ولا مثاله ، بل المتسخن ما اتصف بالسخونة في الخارج . وسنبين لك في الكلام في الادراك

(١) أدهمها .

ما المراد بحصول الشيء في الذهن ، وللاعتدال تعدد وتميز في الذهن .

فان عدم العلة يوجب عدم المعلول . وعديم المعلول لا يوجب عدم العلة .
وكذا الشرط والمشروط . والمعدوم المطلق . والموجود في الذهن . فانه لا يصدق
الشيء اما عدم مطلق او موجود في الذهن . بل يصدق الشيء اما عدم مطلق او
لا عدم مطلق . ويطلق الشيء اما موجود في الذهن او لا موجود في الذهن .

فمفهوم العدم المطلق يتمثل في الذهن . ويصير صورة شخصية يعرض
لتلك الصورة وجود ذهني مشخص . ورفع الاثبات الخارجي اثبات ذهني منسوب
الى لا اثبات خارجي . وكونه في الذهن متصورا او متميزا عن غيره ، ومتعينا^(١)
في نفسه . وثابتا في الذهن . لا ينافي كون ما هو منسوب اليه ليس ثابتا فسي
الخارج ، فلا يحكم على ما ليس بثابت في الخارج . أنه غير متصور مطلقا . بل
يحكم عليه بأنه متصور من حيث انه ليس بثابت في الخارج غير متصور . لا من
حيث هذا الوصف .

ورفع الثبوت الشامل للخارج والذهني بتصور ما . ليس بثابت ، ولا
متصور أصلا . فيصح الحكم عليه . من حيث هو ذلك المتصور . ولا يصح من
حيث ما هو ذلك المتصور . ولا يصح من حيث هو ليس بثابت . ولا يكون تناقضا
لاختلاف الموضوعين .

واذا قلنا الموجود اما ثابت في الذهن . او غير ثابت فيه ، فاللاوجود قسم
الموجود . من حيث انه معدوم . وقسم من الثابت في الذهن والامتيار ، لا يستدعي
ان يكون للممتازين هويتان . فان الهوية واللاموية ممتازان . وليس للاهوية
هوية . ولو فرضنا ليا هوية . كانت لذلك الاعتبار داخلية في قسم الهوية .
وباعتبار ما فرض أنها لا هوية قسمة الهوية . والمسلوب عنه الوجود هو الموصوف
فقط ؛ لا باعتبار كونه موصوفا بهذه الصفة (لوحة ٢٦٣) ، أو غيرها . وان
كانت بحيث يلزمه ذلك .

(١) أ «معينا» .

ريشترط مطابقة الذهن الخارج في الحكم على الأمور الخارجية بأشياء خارجية . ولا يشترط ذلك في المعقولات . وفي الأحكام الذهنية على الأمور الذهنية .

والمعدوم لا يعاد بعينه . أي مع جميع عوارضه المشخصة له ، فإن بين المعاد والمستأنف وجوده فرقا . فالسواد الحاصل في محل بعد سواد . بطل عنه قبل ذلك . والسواد المعاد قبلا . اشترطا في السوادية . وفي تغلل عدم بينهما . ولا بد من فارق . وليس هو المحل . ولا السوادية . ولا أمرا مغايرا لكون المعاد . كان مشارا اليه . بأنه له وجود .

والمستأنف لا يشار اليه بهذا . وليس هذه الإشارة سوادا ما متعينا في نفسه . كان موجودا . فإن المستأنف كذلك . ولا أن سوادا يشابهه . أو يطابقه السواد الذهني . كان موجودا .

فإن المستأنف هذه حالة . بل لأن المفروض كونه معادا كانت له هوية . فورد عليها الوجود . والا لا افتراق^{١١} بين الصورتين .

فأمر جاز إعادة المعدوم لكان كل مستأنف معادا . أو كان الشيء في حال عدمه هويته موجودة . والتالي بقسميه باطل . فالمقدم مثله . وأيضا فإن من الفارق بين عرضيين متماثلين . هو الزمان أو المحل . فإذا اتحد المحل فالفارق هو الزمان . والزمان لا يتصور اعادته . فالمشخص بذلك الزمان لا يعاد . بل الذي فرض كونه عائدا هو غيره .

وأنما حكمنا بامتناع عود الزمان . لأنه لو أعيد لكان له في حالة العود ثبوت . وقبله ثبوت . فإن كان معنى كونه ثابتا . هو ما هيته وذاته . وماهيته وذاته الآن ثابتة . فكونه قبل الآن ثابتا . هو كونه الآن ثابتا . فما انعدم وأعيد . وهو خلاف الفرض . وإن كان معنى ذلك غير هذا . وهو كونه ثابتا فيما قبل . فالقبلية نفسها ما عادت . فلم يكن الزمان هو المعاد . بل غيره . وقد يحصل من هذا أنه لو أعيد الزمان . لما كان زمانا . هذا خلف .

(٨) أ « لا افتراق » .

وقولك للشيء انه يجوز بعد عدمه وجوده ، ان كان اشارة الى ما في الذهن فهو مستحيل الوقوع في الاعيان بعينه . أو الى ما يماثل ما في الذهن بوجه ما ، فلا يلزم أن يكون هو المفهوم الذي فيه الكلام . بل تماثله أشياء كثيرة ، أو الى نفس ذلك ، وهو حالة العدم ، فتستحيل الاشارة اليه . فنفس القول ممتنع الصحة ، والاشارة باطلا . ثم الشيء بعد عدمه نفي محض ، واعادته تكون بوجود عينه الذي هو المبتدأ بعينه في الحقيقة . وتحلل النفي بعد الشيء الواحد غير معقول . ومما يتبين به هذا المطلوب أيضا أنه ما زال عنه الوجود ، فالوجود الثاني اما أن يكون نفس الوجود الأول ، أو غيره . فان كان نفسه فلا يكون وجودا ثابتا ، فلا يكون المعاد معادا .

وان كان غيره ، فان لم يحصل لمادة ، اذ كل حادث ، كما ستعلم يتقدمه مادة استعداد وجوده الثاني ، كان اختصاصه به دون الأول ، تخصيصا بلا مخصص . وان حصل لمادته ذلك فقد عرض للمعاد عارض لم يكن حاصلا للأول ، فلا يكون معادا بجميع عوارضه . ونحن فلا نعني باعادته بعينه الا ذلك .

وليس استمرار الشيء وبقاؤه ، هو وجودات متعاقبة ليلزم (فيها) (١) مثل ذلك ، بل هو وجود واحد من زمان واحد متصل . أو معه ، أن لم يكن وجوده زمانيا .

(١) سقطت من ك .

الفصل الثاني

فسي

الماهية وتشخصها وما تنقسم اليه

لكل شيء حقيقة هو بها هو^(١) . وهي مغايرة لجميع ما عداها ، لازما كان ، أو مفارقا .

ومثال ذلك الانسانية . فانها من حيث هي انسانية ، لا تدخل في مفهومات^(٢) الوجود والعدم . والوحدة والكثرة والعموم والخصوص . الى غير ذلك من الاعتبارات . فانه لو دخل الوجود الخارجي في مفهومها مثلا ، لا كانت الانسانية الموجودة في الذهن فقط انسانية . ولو دخل العدم فيه . لا كانت الانسانية الموجودة انسانية . ولو دخل العموم فيه لا زيد انسانا .

وعلى هذا قياس بواقي ما يغايرها . بل الانسانية من حيث هي انسانية ليست الا الانسانية فقط . فاذا انضم اليها الوجود صارت موجودة . أو العدم في الاعتبار الذهني صارت معدومة . وهكذا حال : الوحدة والكثرة . والكلية والجزئية . وغير ذلك . فلا يصدق عليها أحد هذه الاشياء الا بأمر زائد عليها . وأما كونها انسانية فبذاتها . ولهذا لا يصح أن يقال : السواد مثلا أسود . بل سواد . ولا الوجود موجود . بمعنى أنه ذو وجود . بل على معنى أنه موجود . لأن السواد ليست سوادية بأمر زائد . وكذا وجودية الوجود . ويقال للماهية من حيث هي الماهية لا يشترط شيء ، وللماهية المجردة عن

(١) الماهية لفظ منسوب الى «ما» والأصل «المائية» قلبت الهمزة هاء . لئلا يشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ ما . والظاهر أنه نسبة الى «ما هو» . وقد تكون الماهية مرادفة للحقيقة والذات - د . جميل صليبا : المعجم الفلسفي ٢ : ٣١٤ .
(٢) «مفهوما» .

جميع اللواحق الماهية بشرط لا شيء .
فالانسانية بالاعتبار الأول موجودة في الأعيان . لأن هذا الانسان موجود .
والانسانية ذاتية مقومة لهذه الانسانية (لوحة ٢٦٤) . فتكون موجودة أيضا .
وأما الانسانية بالاعتبار الثاني . وهو لا شيء . لا وجود لها في الأعيان . ولا في
الأذهان . لأن كل واحد من الوجودين : الذهني والخارجي . لاحق من اللواحق .
وقد فرضت مجردة عن جميعها . لكن المجردة عن اللواحق الخارجية فقط هي
موجودة في الذهن . وتشارك الانسانية المكنوفة باللواحق الخارجية . في مفهوم
الانسانية .

وليست الانسانية الخارجية واحدة بعينها موجودة في كثيرين . والا لكان
الواحد المعين في الحالة الواحدة تصدق عليه الأشياء المتضادة . كالأبيض والأسود
والعالم والجاهل . بل انسانية زيد غير انسانية خالد . ويشتركان في مفهوم
الانسانية .

والمشترك هو الكلي الطبيعي . والصورة الذهنية مثال متساوي النسبة الى
جزئياتها الخارجية . مطابق لكل واحد منها . وبهذا الاعتبار سميت كلية .
وأما في الخارج فهي معروضة للتشخص أبدا . فلا تطابق كل واحد من
جزئياتها . فلا تعرض لها الكلية . فالكلي العقلي والمنطقي لا وجود لهما فسي
الأعيان . ولا يلزم من كون الانسانية لا تقتضي الوحدة . أنها تقتضي اللاوحدة .
وهي الكثرة . فإن تقيض اقتضاء الوحدة . هو لا اقتضاء الوحدة لا اقتضاء
اللاوحدة .

وينبغي أن تعلم أن الطبيعة التي هي في الذهن . لها أيضا هوية . اذ هي من
الموجودات . ولها تخصص بأمور : كحصولها في الذهن . وعدم الإشارة اليها .
وكونها لا تقبل الانقسام . ولا وضع لها . وليست كليتها باعتبار مطابقتها
لكثيرين فقط . والا لكانت الجزئيات كذا لمطابقة بعضها بعضا . ولا لكونها مع ذلك
غير متخصصة . فانا قد بينا تخصصها بعدة أشياء . بل بأنها ذات مثاليسة .
ليست متصلة في الوجود . لتكون ماهية بنفسها اصلية . بل هي مثال . ولا كل

مثال . بل مثال ادراكي . لا وقع . أو سيقع .
فمن حيث انها مثال ادراكي لأمر خارجي . أو لا هو بصدد الوجوب من كسل
الوجوه . أو من وجه واحد . وتصبح مطابقتها الكثرة ، وتسمى كلية ، وذاتها
!نما حصلت للمثالية وللمطابقة كثرة .
وأما الخارجي فليست ذاته مثالا لشيء آخر ، وليس من شرط مثال الشيء
أن يكون مماثلا له من جميع وجوهه .
ومن الكل ما يتقدم على جزئياته الواقعة في الأعيان . كما اذا تصورنا صورة ،
ثم أوجدنا في الخارج صورة على مثالها ، ويسمى ذلك ما قبل الكثرة .
ومنه ما يتأخر عنها . كالصورة المستفادة من الجزئيات الخارجية . ويسمى
ما بعد الكثرة . فانك اذا رأيت زيدا . حصل منه في ذهنك معنى الصورة
الانسانية المبرأة عن اللواحق . واذا أبصرت بعد ذلك خالدا ، والصورة باقية في
ذهنك . لم تقع منه صورة أخرى .
ومثاله قابل رسم^{١١} من طوابع جسمانية متماثلة ، تقبل رسما من الأول ،
ولا تختلف بورود أشباهه عليه . ولا تتكرر الطبيعة الكلية في الأعيان . الا بتمييز
مثلا : لا يصح أن يكون سوادان الا بسبب جسمين تكثر بهما ، أو بسبب
حالين . فانه ان كان لانه أسود . يقتضي أن يكون كثيرا . كان كل واحد منها
يقتضي ما تقتضيه طبيعة السواد .
واذا كان كل واحد من السوادين مثل الآخر لا يخالفه في شيء البتة فهو هو .
وايضا . فان كان كونه سوادا يقتضي أن يكون هذا السواد . وكان من شرطه
أن يكون اياه . وجب ألا يكون سواد غيره . فاذن كثرته وكثرة كل ما يتكرر به
أشخاصه . تكون بسبب . فكل ما لا سبب له . لا يصح التكرر على طبيعته
الكلية . لأنها لو تكررت لكان لوجود تلك الكثرة سبب .
وفرض ألا سبب لها . هذا خلف . ثم اذا أشير الى عدد من نوع تلك الطبيعة
اشارة : حسية أو وهمية أو عقلية ، فالإشير يشعر بأنه غير الآخر . فقد عرف

(١) في الأصل «رشم» .

فيه شيئا . يعرفه به . ويميزه عن غيره . وذلك زائد على الماهية المشتركة .
ثم المشتركان في أمر واحد . وأحدهما من حيث الاثنيينية مفترقان . وما به
الافتراق غير ما به الاشتراك .

والمشترك ان كان جنسا ، فالافتراق بالفصل . وان كان نوعا فبالعرض الغير
اللازم . اذ لو كان لازما للماهية ، لما اختلفت به أشخاصه . وان كان عرضيا
فبنفس الماهية .

ومن المميزات الاتمية والانقصية ، كالمقدار التام والناقص . اذ لا يزيد أحدهما
على الآخر . الا بنفس المقدارية . ولا يكون هذا قسما رابعا . الا اذا لم يجمع
ما يكون من جوهر ما يخصه داخلا في جملة الفصول . ويجب ان تعلم ان
المميز غير الشخص . وليس منع الشركة في الماهيات العينية بسبب المميز ، بل
بهوياتها العينية . وامتيازها بمخصصاتها .

وتشخص الشيء انما هو في نفسه . وتمايزه لما هو بالقياس الى المشاركات ،
في معنى عام . بحيث لو كان شيء عديم المشاركة . لما احتاج الى مميز زائد . مع
أنه متشخص . ويجوز امتياز كل واحد من الشئيين بصاحبه . ولا يلزم من ذلك
دور ، اذ كل واحد يمتاز بذات الآخر . لا بامتياز (لوحة ٢٦٥) .

وهذا ، كما ان بنوة الابن موقوفة على ذات الاب . وأبوة الاب موقوفة على
ذات الابن ، وما لزم الدور . واذا قلت ذات الشيء ، أو حقيقته ، أو ماهيته .
فمفهوماته هذه . لا من حيث انها هي انسان . أو فرس . أو غير ذلك . فهي
اعتبارات ذهنية . ومن ثواني المعقولات والطبيعة العامة ، التي لا وجود لها في
الاعيان . لا يقال فيها . كما يقال للتي لها وجود في الاعيان . من أنها ان وجب
تخصصها بأحد الجزئيات . فلا يوجد لغيره . وان أمكن أن فيلحق به لعله .

وهذا كالعدد المتخصص بأنواعه . لا يمكن ان يقال ان اقتضى التخصيص
بأحدهما ، كالاربعة لا توجد للثلاثة . وان لم يقتض ذلك . فلحقه للثلاثة بجملة .
وذلك لان العدد — كما ستعلم — من الأمور التي لا توجد في الاعيان . من حيث
هي عددية . فلا يكون لحوقها واجبا . أو ممكنا . من حيث هي في الوجود العيني .

وكذا إمكان الوجود اللازم للجوهر والعرض . وسائر الاعتبارات الذهنية ،
والماهية . ان لم تكن ملتزمة من أمور متخالفة بالحقيقة ، بل قيل لها : البسيطة .
والا فهي المركبة .

ولا بد من وجود البسائط . والا لم توجد المركبات . وأجزاء المركبة لا يمكن
أن يكون كل واحد منها محتاجا الى الآخر في الحثية ، التي احتاج اليه فيها ، لأنه
دور ، ولا أن يكون كل واحد منها غنيا عن الآخر . والا لما حصل منهما ماهية
مركبة ، كما لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع الى جنبه ماهية واحدة
مركبة منهما ، بل لابد . وان يكون بعضها محتاجا الى الآخر ، من غير احتياج
الآخر اليه . كالهئة الاجتماعية لأجزاء العشرة . وأدوية المعجون ، أو مع احتياجه
اليه ، لا من الجهة التي كان بها ذلك محتاجا الى هذا ، كالمادة والصورة للجسم .
وتركيب الماهية قد يكون اعتباريا ، كالحيوان الأبيض . وقد يكون حقيقيا .

ولا يخلو اما أن تكون بعض أجزائها أعم من الآخر ، وتسمى متداخلة ، أو
لا تكون . وتسمى متباينة . والجزء من المتداخلة ، ان كان تمام المشترك بينها
وبين نوع آخر . فهو الجنس . والا فهو الفصل .

والمشتركان في شيء من الذاتيات . اذا اختلفا^(١) في شيء من اللوازم لزم
تركيبهما من الجنس والفصل . لأن الذي اختص بأحدهما ، لا يستند الى
المشترك ، والا لزم اشتراكهما فيه . فهو مستند الى غير المشترك ، وهو فصل .

وتقييد الكلي العقلي ، بالكلي العقلي . لا يوجب الجزئية ، فان الانسان
الكلي في العقل اذا قيد بأنه ابن فلان ، الذي صناعته كذا ، وهو أسود طويل ، الى
غير ذلك من القيود الكلية ، ولو بلغت مهما^(٢) بلغت ، فانه لا يحصل منها في
العقل الانساني كلي متصف بتلك الصفات الكلية ، ولا يصير مانعا من الشركة ،
وأجزاء الماهية قد تكون متميزة في الخارج كالنفس والبدن اللذين هما جزءا^(٣)

(١) ا « اختلفتا »

(٢) ا « فيه ماء » .

(٣) « جزء »

الانسان . وقد لا يكون تميزها الا في الذهن فقط . كالسواد المركب من جنس .
هو اللون . وفصل هو الذي باعتبارده يكون جامعا للبصر مثلا .
فانه لو تميز أحدهما عن الآخر في الاعيان . فان كان كل واحد منهما محسوسا
كان احساسنا بالسواد احساسا بمحسوسين .
وان كان أحدهما محسوسا فقط . كان الجزء هو الكس . وان كان كل واحد
منهما غير محسوس فعند اجتماعهما ان لم تحصل هيئة محسوسة . لم يكن
السواد محسوسا .

وان حصلت كانت خارجة عنهما . لا محالة . فلا يكون التركيب في نفس
السواد . لانا لانعني بالسواد سوى تلك الهيئة . وهما فقير مقومين لها . وايضا
اللونية ان كان لها وجود مستقل . فهي هيئة . اما في السواد فيوجد السواد لا
بها . او في محله . فالسواد عرضان : لون وفصله . لا واحد . فجعله لونا هو
بعينه جعله سوادا (١) .

واعتبر في هذا أيضا بمتل البعد الذي هو ذراع مثلا . فليس في الخارج شيان :
أحدهما مثلث بعد . والآخر كونه ذراعا . ولو كان للبعدية وجود . ولخصوصية
كونه ذراعا وجود آخر . جاز لحق أي خصوصية اتفقت بها . اذ ليس كل واحد
منها بعينه للبعدية .

والجنس - كالحَيوان - غير متحصل الوجود بنفسه . بل هو مبهم متحصل
بالفعل . فمتصل بأن يقال على أشياء مختلفة الحقائق . ويصير هو بعينه أحد تلك
الأشياء . وذلك هو الحيوان لا بشرط أن يكون وحده . بل مع تجويز أن يقارنه
غيره . والا يقارنه . فيكون معناه مقولا على المجموع . حال المقارنة . ولا وجود له
الا في العقل . ويخالفه الحيوان . بشرط أن يكون وحده . فانه يزيد عليه كلما
يقارنه . ولا يقال على المجموع منهما اذ هو جزء منه تتقدم عليه . والجزء
لا يحمل على الكل ، فلا يكون جنسا .

والحيوان الذي هو الجنس . وجود الانسان باعتبار الخارج متقدم عليه . لان

(١) لا سوادا .

الانسان ما لم يوجد لم يعقل (لوحة ٢٦٦) له شيء يعمه وغيره ، وان كان وجوده في العقل هو المتقدم بالطبع . وحمل الجنس والفصل على النوع ، وكونهما من مقوماته الذهنية ، لا يدل على تركيبه في الخارج . فان ما في الذهن لا يجب أن يكون مطابقا . لما في العين . الا اذا كان حكما على الأمور الخارجية ، بأشياء خارجية . وليس كلما يحمل على الشيء يحمل لأجل مطابقته الصورة العينية ، فان الجزئية تحمل على زيد . وكذا الحقيقة من حيث هي حقيقة ، وليســـــــــــــــــتا بصورتين لذاته ولا (١) لصفة من صفاته ، بل هما صفتاه اللتان لا توجدان فسي غير الذهن .

وكذا حال الجنس والفصل . ومعنى كونهما جزئي الماهية هو كونهما جزئي حدها ، ولهذا يحملان على المحدود . ولا يحملان على الحد ، اذ الجزء الحقيقي لشيء ، لا يحمل على ذلك الشيء .

(١) لا .

الفصل الثالث

في

الوحدة والكثرة ولواحقهما

معنى الوحدة : هو تعقل العقل لعدم انقسام الهوية . وهذا المعنى تصوره بديهي . وهي مفهوم زائد ذهني لا وجود له في الأعيان . والا لكانت شيئا واحدا من الأشياء . فلها وحدة أيضا . اذ يقال : وحدة واحدة . ووحدات كثيرة .

واذا أخذت الماهية ووحدها شيئا ، فهما اثنان ، فيكون للماهية دون الوحدة وحدة . وللوحدة أخرى . ويعود الكلام . فتجميع صفات موجودة معا ، مترتبة ، وهو — كما ستعلم — محال . واذا كانت الوحدة كذا . فالكثرة أيضا لا تكون الا ذهنية فقط . لأنها لا يحصل الا منها . وأيضا فان الأربعة مثلا ، اذا كانت عرضا موجودا قائما بالانسان . فاما ان يكون في كل واحد من الاشخاص الأربعة تامة . وليس كذا . أو في كل واحد شيء من الأربعة . وليس الا الوحدة ، أو ليس في كل واحد الأربعة . ولا شيء منهما بمجموع الأربعة . على التقديرين لا محل له سوى العقل . وظاهر أن العقل اذا جمع واحدا في الشرق الى واحد في الغرب ، لاحظ الاثنينية .

واذا رأى جماعة كثيرة أخذ منهم ثلاثة وأربعة وخمسة ، بحسب ما يقع النظر اليه وفيه بالاجتماع ويأخذ أيضا عشرة عشرات . ومائة مئات ، ونحو ذلك . ومتى قيل الواحد على كثيرين . كانت جهة وحدته ، غير جهة كثرته فاما ان تكون تلك الوحدة . مقومة لتلك الكثرة . أو لا تكون ، فان لم تكن . فاما ان تكون من عوارضها أو ليس .

فالتى ليست من عوارضها ، هي كما يقال : حال النفس عند البدن ، كحال الملك عند المدنية . والتي من عوارضها ، فاما محمولات لموضوع واحد شخصي ،

كالإنسان هو الكاتب ، في كونه زيدا ، أو نوعي كالكاتب هو الضاحك ، في كونه إنسانا ، وأما موضوعات لمحمول واحد ، كالثلج هو القطن ، في كونه أبيض .
وان كانت مقومة للكثرة ، فان قيلت في جواب ما هو فان اختلفت في شيء من الذاتيات فهي الواحد بالجنس ، والا فهي الواحد بالنوع .
وان قيلت في جواب أي شيء هو في ذاته ، فهو الواحد بالفصل . والشركة في الفصل هي الشركة في النوع ، لكن الاعتبار مختلف ، ومتى لم يقل (١) الواحد على كثيرين . فان كان غير قابل للقسمة ، ولم يكن له مفهوم وراء أنه غير منقسم فهو الوحدة .

وان كان له مفهوم غيره . فان كان له وضع فهو النقطة ، والا فهو الواحد المطلق . وان كان قابلا للقسمة ، فان لم ينقسم بالفعل فهو الواحد بالاتصال .
وان انقسم فان لم تكن أجزاؤه متميزة بالتشخيص ، فهو المركب الحقيقي ، والا فهو الواحد بالاجماع . ووحدته اما طبيعية ، كالبدن ، او صناعية كالسريزر ، الواحد ، او وضعية . كالدرهم الواحد .

ويسمى الاتحاد في الجنس مجانسة . وفي النوع مشاكلة ، وفي الكم مساواة ، وفي الكيف مشابهة ، وفي الوضع مطابقة . وفي الاضافة مناسبة ، وفي اتداد وضع الاجزاء موازاة .

وكل شيئين هما وحدة من وجه ، فانه يقال لهما هو هو ، لا بمعنى اتحاد الاثنين ، فان ذلك محال ، لأنهما عند الاتحاد ان بقيا فهما الثنان ، لا واحد ، وان بقى أحدهما . أو لم يبق ولا واحد منهما ، فليس ذلك اتحادا ، لأن المعدوم لا يتحد بالموجود ، ولا بالمعدوم .

والواحد مقول على ما تحته بالتشكيك ، لأن الواحد من كل وجه ، وهو الحقيقي الذي لا ينقسم بوجه من الوجوه ، لا الى الأجزاء الكمية ولا (٢) الحدية ، ولا انقسام الكل الى جزئياته ، هو أولى من الواحد الذي هو واحد من وجهه كثير من آخر . والواحد يسمى بالغيرية .

(١) أ يقال .

(٢) أ «الا» .

وهي تنقسم الى مماثلة والى مخالفة . والمثلان هما المتشاركان في حقيقة واحدة ، من حيث هما كذلك .

فالانسان والفرس مختلفان ، وجسميتاهما متماثلتان . والطبيعة الجنسية اذا أخذت أعدادها ، مع قطع النظر عما اختلفت به من الفصول ، فهي نوعية ، وكذا الفصول ، فالمثلان هما المشتركان في نوع واحد ، ولا يشترط في ذلك تشاؤمهما (١) في جميع الصفات ، والا كانا شيئا واحدا ، لا شيئين .

والمقابلان هما الأمران المتصوران اللذان لا يصدقان على شيء واحد ، فسي حالة واحدة ، من جهة واحدة . واجتزأ بالآخر عن مثل التقابل بين الأب والابن . فانه اذا لم يشترط اتحاد الجهة ، جاز أن يكون الواحد أبا باعتبار ، وابنا بآخر . وكل أمرين كذلك . ان كانا وجوديين . فان كانت ماهية أحدهما معقولة (٢) بالقياس الى الآخر فهما المضافان ، كالأبوة والبنوة ، والا فهما الضدان كالسواد والبياض .

وان كان أحدهما وجوديا والآخر عديميا ، فاما أن ينظر الى العدم والوجود بشرط عدم وجود موضوع مستعد لقبول ذلك الايجاب ، بحسب شخصه أو نوعه أو جنسه القريب أو (٣) البعيد . وهو العدم والملكة ، كالجمي والبصر .

واما ألا ينظر اليهما بذلك الشرط ، وهو الايجاب والسلب ، كالفرسية والافرسية ، وكزيد انسان ، زيد ليس بانسان . وهما لا يجتمعان على الصدق ولا الكذب . وسائر المتقابلات جاز أن تكذبا (معا) (٤) .

اما المضافان فكزيد أبو خالد ، وابن خالد ، اذا لم يكن كذلك . واما الضدان فلأنهما يكذبان عند عدم وجوده ، اذا لم يتصف بأحدهما . واما الملكة والعدم ، فعند عدم موضوعهما والمقابل ، من حيث هو مقابل يصدق عليه أنه مضاف .

(١) كـ «مشاركتهما» .

(٢) أ «مقولة» .

(٣) كـ «و» .

(٤) سقطت من كـ .

والمقابل أعم من المقابل ، من حيث هو مقابل^(١) ، لأنه يصدق عليه ، وعلى كل ما عرض له ، أنه مقابل ، فلا يلزم أن يكون التضاييف أعم من التفاعل . ولا مانع أن يكون الخاص عارضا لما له طبيعة العام ، عند اعتبار شرط يصير به العام اخص .

ولا يخلو شيء عن عروض الاضافة له . اما بحسب تقابل ، او تضاد ، او نسبة الى محل ، أو مماثلة أو غير ذلك .

ومن خاصية تقابل التضاييف : اللزوم والإنعكاس ، وتقابل السلب والایجاب هو أقوى من سائر التقابلات ، ولا يخرج عنه شيء .

ألا ترى أن ما ليس بخير منه عقد أنه بخير ومنه عقد أنه شر وعقد أنه ليس بخير ، لا ينافية عقد أنه شر ، ولا عقد أنه ليس بشر ، لأنه قد يصدق مع كل واحد منهما . فالمنافي له عقد أنه بخير . والمنافاة متحققة من الجانبين ، فعقد أنه خير ، لا ينافية الا عقد أنه ليس بخير لا عقد أنه شر ، الذي هو ضده . وأيضا فللخير أنه خير . وهو أمر ذاتي له ، وأنه ليس بشر ، وهو عرضي له . فاعتقاد أنه ليس بخير يرفع اعتقاد كونه خيرا . وهو الذاتي .

واعتماد أنه شر يرفع اعتقاد أنه ليس بشر . وهو العرضي .

ورافع الذاتي أقوى معاندة من رافع العرضي ، وأيضا فان الشر لولا أنه ليس بخير ، لا كان اعتقاده رافعا كونه خيرا^(٢) . ولو كان بدل الشر شيء آخر ، مما ليس بخير ، لكان مع ذلك يمتنع اعتقاد أنه خير . وليس بخير .

وكل^(٣) هذا يدل على أن التنافي بالذات ، ليس الا بين السلب والایجاب ، والواحد لا يقابل الكثير ، والا لكان التقابل بينهما على أحد الوجوه الأربعة ، لكنه ليس بالعدم والملكة ، ولا السلب والایجاب ، لكون أحدهما مقوما للآخر ، وليس الوجود والعدم والایجاب والسلب كذلك . ولا بالتضاييف ، لأن الواحد مقدم على

(١) ك «المقابل» .

(٢) أ «خير» .

(٣) أ «فكل» .

الكثير . والمتضايقان^(١) لا يتقدم أحدهما على الآخر ، ولا بالتضاد ، لانهما لا يتواردان على موضوع واحد .

ومن الواحد ما هو تام . وهو الذي لا امكان للزيادة فيه . كخط الدائرة . ومنه ما هو ناقص ، وهو الذي يمكن ذلك فيه . كالخط المستقيم .
وقد يطلق الواحد التام على ما لا يفصل من نوعه ما يصح أن يكون شخصا آخر ، فيكون نوعه في شخصه .

والناقص ما لا يكون كذا ، فالدائرة من قسم الناقص على هذا الاعتبار .
وقد يطلق الضدان على معنى آخر غير ما سبق ، وهو أنهما موجودان في غاية التخالف ، بحسب جنس قريب ، يصح منهما أن يتعاقبا على موضوع ، أو يرتقعا عنه .

فما مثل السواد والحمرة على هذا الاصطلاح ، ليسا بضدين ، اذ ليس بينهما غاية الاختلاف . وأما البياض والسواد فهما ضدان بالعنيين .
والضد بالمعنى الأخير أخص من الضد بالمعنى الأول ، والضدان بالمعنى الأخص ، اما أن يكون أحدهما بينه لازما للموضوع مثل البياض للثلج ، واما ألا يكون كذلك ولا يخلو اما أن يمتنع خلو المحل عنهما . مثل : الصحة والمرض ، واما ألا يكون^(٢) ذلك .

وهو منقسم الى ما يكون موضوعا بالوسط ، سواء عبر عنه باسم محصل ، كالفاتر والاحمر ، أو بسلب الطرفين . كقولنا : لا جائز ولا عادل ، والى ما لا يكون كذلك كالشفاف . وفي الملكة والعدم أيضا اصطلاح آخر :

أما الملكة فهو أنها التي توجد في موضوع وقتا ما ، ويمكن أن تنعدم عنه ولا توجد بعده (لوحة ٢٦٨) . كالابصار .

وأما العدم فهو انعدامها عنه في وقت إمكانها . كالعمى ، وهما بهذين المعنيين

(١) المتضايقان .

(٢) كـ «أز يمكن» .

أخص منهما بالمعنيين الأولين . فالزوجية والفردية غير متقابلين بالملكة والعدم ،
على الاصطلاح الأخص . وبينهما ذلك التقابل بالمعنى الأعم .
والعمى والمردوية^(١) التي هي^(٢) قبل وجود ما هي عدمه ، وكذا انتشار الشعر
بداء الثعلب الذي هو بعده ، كلها عدميات بالمعنى الأعم ، سواء كان الامكان
للشخص كالمردوية^(٣) ، أو للنوع كالعمى للاكمه ، أو للجنس كعمى الجلد . وقد
ميز بين الاصطلاحات . لئلا يقع غلط بسبب اشتراك اللفظ .

(١) «المردوية» .

(٢) سقطت منك .

(٣) «كالمردوية» .

الفصل الرابع

فـي

الوجوب والامكان والامتناع^{١١} وما يتعلق بها

. هذه الثلاثة مفهوماتها بديهية ، فان كل أحد يعلم أن الانسان يجب أن يكون حيوانا ، ويمكن أن يكون كاتبا ، ويمتنع أن يكون حجرا . وهذا العلم حاصل لمن لم يمارس شيئا من العلوم أصلا ، لا التصورية ، ولا التضيقية . ولز لم تكن تصورات هذه الثلاثة فطرية والا لما حصلت لمن لم يمارس علما .

ومن رام تعريف هذه . لا على سبيل التنبيه . ولا على سبيل بيان يجسري مجرى العلامة فقد أخطأ . وذلك مثل ما يقال : ان الممكن هو غير الضروري ، واذا فرض موجودا لم يعرض منه محال . ثم نقول : الضروري هو الذي لا يمكن أن يفرض معدوما . والذي اذا فرض بخلاف ما هو عليه ، كان محال .

ثم نقول : المحال هو الضروري العدم . والذي لا يمكن أن يوجد . والممتنع هو الذي لا يمكن أن يكون . وهو الذي يجب ألا يكون . والواجب هو الممتنع ألا يكون . أو ليس يمكن ألا يكون . والممكن هو الذي ليس بمتنع أن يكون . والا يكون . والذي ليس بواجب أن يكون أو لا يكون . وهذا كله دور ظاهر . وأولى ما يتصور من ذلك أو لا هو الوجوب . لان الوجوب تأكد الوجود . والوجود أعرف من العدم ، لأن الوجود يعرف بذاته . والعدم يعرف بوجه ما بالوجود .

وربما نبه على مفهوم الوجوب بأنه استغناء الشيء بذاته عن غيره ، ويلزمه عدم التوقف على الغير . وعلى مفهوم الامكان . بأنه كون الشيء بحالة لا تستحق

(١) سقطت من ك . أ .

الوجود ولا العدم من ذاته . ويلزمه الاحتياج في وجوده . وفي عدمه الى الغير .
ووجوب الشيء وامكانه وامتناعه أمور معقولة . تحصل في العقل من اسناد
المتصورات الى الوجود الخارجي . وليست بموجودات في الخارج ، وان كانت
زائدة في العقل على ما يتصف بها .

ولو كان الوجوب ثابتا في الخارج ، لكان صفة محتاجة في تقررها الى ذات
واجب الوجود . فتكون ، ممكنة لذاتها . فتحتاج قبل كل وجوب كذلك ، الى
ما لا يتناهى ، وهو محال .

وأما بيان أن الامكان ليس بثابت في الخارج . هو أن امكان الشيء متقدم على
وجوده في العقل ، فان الممكنات تمكن فتوجد ، لا أنها توجد فتمكن .
ويقع على المختلفات بمفهوم واحد ، وهو عرضي للماهية ، وهي موصوفة به ،
فلا يقوم بنفسه ، ولا يكون نفس الماهية ، فلا يكون واجب الوجود ، والا لما افتقر
الى أن يضاف الى موضوع ، فيكون ممكنا .

اذن فامكان تعقل قبل وجوده . فليس امكانه هو . ويعود الكلام هكذا الى
امكان امكانه ، الى غير النهاية . فيقضي الى السلسلة الممتنعة ، لاجتماع آحادها
مرتبة . واذا قيل كذا هو ممتنع في الأعيان فليس معناه أن له امتناعا حاصلًا في
الأعيان ، بل هو أمر عقلي . بضمه الى ما في العين تارة ، والى ما في الذهن
أخرى ، وكذا نحوه .

وكل واحد من الامكان والوجوب والامتناع ، اذا نظر في وجوده ، أو امكانه ، أو
وجوبه ، أو جوهريته ، أو عرضيته . لم يكن بذلك الاعتبار امكانا أو وجوبا أو
امتناعا ، لشيء ، بل كان عرضا في محل هو العقل ، وممكنا في ذاته . ووجوده
غير ماهيته .

فالامكان^(١) وقسيماه من حيث هو ذلك . لا يوصف بكونه موجودا . أو غير
موجود ، وممكنا أو غير ممكن ، فاذا^(٢) وصف بشيء من ذلك ، لا يكون حينئذ

(١) كـ «فالاذاكار» .

(٢) كـ «اذا» .

أحد الثلاثة . بل يكون له امكان آخر ، أو وجوب آخر وامتناع آخر ، وكذا أمثاله .
والممكن قد يكون ممكن الوجود في ذاته ، وقد يكون ممكن الوجود لشيء ، وكلما
أمكن وجوده لشيء فهو ممكن الوجود في نفسه ، ولا ينعكس ، فإنه قد يكون ممكن
الوجود في ذاته ، ولا يكون ممكن الوجود لشيء ، بل اما واجب الوجود لشيء .
كالزوجية للأربعة ، أو ممتنع الوجود لشيء . كالمفارقات ، والامكان للممكنات
واجب ، والا لامكن زواله . فانقلب الممكن واجبا ، أو ممتنعا ، هذا خلف . والامكان
إنما يعرض للماهية اذا أخذت . مع قنطع النظر عن وجودها وعدم علتها .
إما اذا أخذت مع شيء من ذلك امتنع عروض الامكان لها . وكل واحد من الوجوب
والامتناع مشترك بين ما هو بالذات ، وما هو (لوحة ٢٦٩) بالغير .

وكل واجب بغيره . أو ممتنع بغيره ، فهو ممكن في ذاته . ولا يلزم من كون
الوجوب مشتركا بين الوجوب بالذات . والوجوب بالغير ، كون الوجوب بالذات
مركبا ، لأنه لا يفتقر الى تعقل غير الذات . بخلاف الوجوب بالغير المفتقر تعقله
الى انضياف تعقل الغير الى تعقل الوجوب .

وكان لا يلزم من كون الامتناع مشتركا بين الامتناع بالذات ، والامتناع
بالغير . تركيب في الممتنع بذاته الذي يكون منفيا صرفا ، والامكان محوج الى
السبب ، اذ كل ممكن . فان نسبة وجوده وعدمه الى الماهية على السوية ، وما
هذا شأنه فلا يتخصص أحد طرفيه على الآخر الا بمخصص . والعلم به فطري .
ولا يلزم من كونه فطريا ، الا يكون قضية أخرى أجلى منها عند العقل . لجواز
أن يكون ذلك لأمر عائد ، لا الى التصديق بهما . بل الى أمر آخر ، كالتصورات
اللازمة لذلك التصديق . وعدم الممكن المتساوي الطرفين ليس نفيا محضا .
وتساوي طرفي وجوده وعدمه . ولا يكون الا في العقل .

فالتخصص عقلي ، وعدم العلة ليس بنفي محض ، وهو يكفي في التخصص
العقلي . ولكونه ممتازا عن عدم المعلول في العقل يجوز ان يعلل هذا الدم بذلك
العدم في العقل . ويجب وجود الممكن عند وجود سببه المخصص ، لأنه لو لم
يجب وجوده . فاما أن يمتنع ، أو يمتن . وكلاهما باطلان .

أما الأول فلأنه لو امتنع وجوده لما كان ذلك الوجود مترجحا على عدمه ، فلا يكون مرجحه حاصلا ، مع أنه قد فرض حاصلا ، هذا خلف . وأما الثاني ، فلأنه لو كان ممكنا ، لأمكن وقوعه مع السبب تارة ، ولا وقوعه أخرى . فان توقف وقوعه في إحدى الحالتين على مخصص ، لم يكن السبب المخصص (١) حاصلا ، وقد فرضنا حصوله . وإن لم يتوقف كان حصوله في إحدى الحالتين دون الأخرى تخصيصا لأحد الطرفين المتساويين على الآخر ، من غير مخصص ، وبطلانه بديهي .

ولو جاز صيرورة أحد طرفي الممكن أولى به لذاته من الآخر ، ولا ينتهي إلى حد وجود (٢) ذلك الطرف ، للزم من ذلك محال ، لأن تلك الأولوية ان حصلت للماهية الممكن ، من حيث هي هي ، فهو باطل . لأنها مقتضية للتساوي ، فلو اقتضت الأولوية لاجتماع النقيضان . ولأنه لو حصلت الأولوية بالماهية ، فان أمكن زوالها بسبب ، كان حصولها متوقفا على عدم ذلك السبب ، فلا تكون الماهية من حيث هي هي ، مع قطع النظر عن ذلك السبب . مقتضية لها .

وان امتنع زوالها بسبب كانت حاصلة دائما ، فكانت الماهية واجبة الوجود دائما ، فاستحال أن تحصل الأولوية بالماهية . ولا تنتهي إلى حد الوجوب ، وإن لم تحصل للماهية من حيث هي هي . بل كان حصولها لها بسبب من غير الانتهاء إلى حد الوجوب . أمكن وقوعه مع السبب ولا وقوعه . ولو أمكن ذلك للزم من فرض وقوع الممكن محال ، على ما مر .

ثم إذا وقع التخصيص والترجيح عن سبب الممكن ، ولم يجب طرفي الممكن المخصص عن ذلك السبب . بل كان ممكنا مع السبب ، كما هو ممكن في ذاته ، إذا لا وجه لامتناعه عنه ، لعاد الحال في سبب ترجحه وتخصصه ، فلا يكون الذي فرض سببا مخصصا بسبب مخصص ، وهو ظاهر الفساد . فظهر من هذا ، أن كل ممكن لم يجب عن علته ، لم يوجد عنها ، وكما يفترق

(١) سقطت من ك .

(٢) ك «وجوب» .

الممكن في وجوده الى السبب ، فكذاك هو مفتقر حالة بقائه الى السبب ، لانه
ممکن في حالة بقائه . والا لزم انقلابه من الامكان الذاتي ، الى الامتناع ، او
الوجوب الذاتي ، وذلك يديهي البطلان .
واذا كان حال بقائه ممكنا . وكل ممكن يفتقر الى سبب . فالممكن حالة بقائه
يفتقر الى السبب . وتتمة البحث فيه يأتي عند الكلام في العلل ، ان شاء الله
تعالى .

الفصل . الخامس

في

القدم والحدوث بمعنييهما أعني

الزمانى والمكانى

الحدوث عند الجمهور هو حصول الشيء بعد عدمه ، في زمان مضى . والقدم عندهم ما يقابله . وبهذا التفسير لا نتصور أن يكون الزمان حادثا ، والا لكان وجوده مقارنا لعدمه .

والخواص قد يطلقون لفظة الحدوث ، ويريدون بها احتياج الشيء الى غيره ، دامت حاجته اليه أو لم تدم . ويعبرون عن هذا الحدوث بالحدوث الذاتى . والقدم المقابل له . لا يصدق الا على واجب الوجود فقط . والذي يحقق الحدوث الذاتى . ويدل على أن اطلاق لفظة الحدوث عليه أولى اطلاقها على الزمانى . هو أن كلا الحدوثين يعتبر فيهما تقدم اللا وجود على الوجود . والتقدم والتأخر يقالان بمعان كثيرة . فاهما قد يكونان بالزمان ، كالآب وابنه ، أو بالذات كحركة اليد . وحركة المفتاح .

أو بالطبع ، كالواحد والاثنين . أو بالمرتبة كالصف الاول والثاني ، أو بالشرف كالعلم والمتعلم (منه) (١) . وكذلك المنع . والفرق بين التقدم بالذات والتقدم بالطبع . أن الذي بالذات يجب من وجود (نوحه ٢٧٠) المتقدم وجود المتأخر ، والذي بالطبع يلزم من عدم المتقدم عدم المتأخر . ولا يلزم من وجوده وجوده . بل ربما (٢) لزمت مع وجوده . لا منه ، كتقدم صوزة الكرسي عليه . والذي بالمرتبة

(١) سقطت من ك .

(٢) أءانماء .

فمنه رتبي طبيعي ، وهو كل ترتيب في سلاسل بحسب طبائعها ، لا بحسب
الأوضاع . كالموصوفات والصفات ، والعلل والمعلولات ، والأجناس والأنواع .
ومنه رتبي وضعي ، كالامام والمأموم . ومن خاصية ما بالمرتبة أن ينقلب
متأخره متقدما ، لا في نفسه . بل بحسب أخذ الآخذ .

والتقدم الحقيقي من هذا ، هو ما بالذات وما بالطبع ، وكلاهما اشتركا في تقدم
ذات شيء على ذات الآخر .

والتقدم الزماني ، وان كان أشهر ، فانه يرجع اليهما ، اذ التقدم والتأخر في
الاب والابن بالقصد الأول . انما هو لزمني الشخصين .

واما لذاتيهما فبالقصد الثاني . وتقدم الزمان على الزمان ليس بالزمان ، اذ
لا زمان للزمان ، بل هو تقدم بالطبع كما سيأتي .

والرتبي الوضعي يرجع الى الزماني أيضا ، وله مدخل فيه ، فانا اذا قلنا : بلد
كذا متقدم على بلد كذا ، معناه : أن زمان الوصول الى ما أخذ متقدما قبل زمان
الوصول الى ما أخذ متأخرا .

والرتبي الطبيعي هو أيضا يتعلق بالزمان ، فانه اذا وقع الابتداء من أحد
الطرفين ، فليس ذلك الابتداء مكانيا ، بل انما هو بحسب شروع زماني .

والذي بالشرف فمجازي . فان الفضيلة لو لم تكن سببا لتقدمه في المجلس أو
في الشروع في الأمور ، لما سمي متقدما ، فهو بالذات تقدم مكاني أو زماني .
والمكان يرجع الى الزمان - كما سبق - والزمان يرجع الى التقدم بالطبع .

فالذي بالزمان وبالمرتبة والشرف . كله يرجع اليه ، فلا تقدم وتأخر بالحقيقة
الا الذي بالذات أو الطبع ، ويعمهما كون الشيء الذي يقال له متأخر محتاجا في
تحققه الى الذي يقال له متقدم ، ويسمى ذلك التقدم والتأخر^(١) ، بحسب
استحقاق الوجود .

واما « المع » فليس كل شيئين ليس لهما تقدم وتأخر زماني ، هما معا ، فلي
الزمان . فان الأشياء التي وجودها غير زماني ، وستعرفها ، ليس بينها تقدم

(١) « التأخر والتقدم » .

وتأخر بالزمان . ومع ذلك . فليست معيتها زمانية . بل اللذان هما بالحقيقة معا بالزمان . ويجب أن يكونا زمانين . كما أن اللذين هما معا بالمكان . يجب أن يكونا مكانين . على أنه لا يصح وجود شيئين هما معا في المكان . من جميع الوجوه . لكنه في الزمان جاز .

وإذا قد تبين أن التقدم والتأخر الحقيقيين . هما اللذان بحسب استحقاق الوجود . فالذي تقدم لا وجوده على وجوده . تقدما بالذات . أولى بمعنى الحدوث من الذي تقدم عليه تقدما بالزمان .

لكن أنت تعلم أن حال الشيء الذي يكون للشيء . باعتبار ذاته متخليا عن غيره . قبل حاله من غيره . قبلية بالذات . لأن ارتفاع حال الشيء . بحسب ذاته . يستلزم ارتفاع ذاته . وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي تكون للذات . بحسب الغير . ولا يلزم عكسه .

وكل موجود عن غيره . فهو لا يستحق الوجود . بحسب الخارج . لو انفرد عن ذلك الغير . فكونه لا يكون له وجود . قبله بالذات . وذلك هو الحدوث الذاتي . وهو أولى من الزماني . الذي لا يمتنع أن يصير المتقدم فيه بالعرض متأخرا . وهو هو بعينه . بسبب أن المقتضي للتقدم والتأخر فيه أمر عارض . بخلاف ما بالذات . إذ المقتضي لذلك هو ذاته . ولهذا كان باستحقاق الوجود . والمحدث الزماني . وإن كان احتياجه الى المؤثر ضروريا . فليس العلة في احتياجه اليه . وهو حدوثه الزماني . ولهذا لو جاز أن يكون هذا المحدث واجب الوجود . لاستغنى عن غيره . بخلاف ما أخذ في مفهومه الوجوب بالغير . فانه لا يستغنى عن الغير . الا اذا لم تكن طبيعته هذه الطبيعة . فلا يتصور فيه ذلك . الا وقد تبدلت طبيعته بطبيعة اخرى كون ذلك داخلا في مفهومه . وليس بداخلا في مفهوم ما حدوثه زماني . وإن كان لازما له .

والحادث بهذا المعنى لا تكون علته دائمة . والا لكان وجوده عنها في بعض الأحوال . دون بعض تخصيصا من غير مخصص . فلا يكون الامكان اللازم لماهيته كافيا في فيضانه عن واجب الوجود . بل لابد من حصول شرط آخر .

فلهذا الحادث امكانان : احدهما الامكان العائد الى ماهيته ، والآخر الاستعداد التام ، وهو سابق عليه سبعا زمانيا . فاذن لابد لكل حادث زماني من سبق حادث آخر كذلك . ليكون كل سابق مقربا للعللة الموجودة الى المعلول . بعد بعدها عنه .

ولابد لتلك الحوادث . من محل . ليتخصص الاستعداد بوقت دون وقت ، وحادث دون حادث . وذلك المحل هو المادة فكل حادث (لوحة ٢٧١) زماني ، فهو مسبوق بمادة وحركة .

وهذا الاستعداد السابق على الحادث . يختلف بالقرب والبعد . فانه ليس استعداد العناصر . لأن يكون انسانا . كاستعداد النطفة لذلك .

واذا لم تستعد المادة لقبول الشيء . لم يكن للفاعل قدرة على فعله ، كما ليس له قدرة على ايجاد الحياة في الحجر مثلا ، لعدم صلاحيته لها .

والفرق بين هذا الاستعداد وبين الامكان . أن الامكان لا يقتضي من حيث هو هو رجحان أحد طرفي الممكن . وليس فيه قرب وبعد . ولا هو أمر موجود فسي الخارج . والاستعداد بخلاف ذلك كله .

والحدوث بمعنييه : معنى مقبول هو صفة تحصل في العقل عند تعقل اللاوجود ، والوجود المترتب عليه في العقل . فان تصف به من الماهيات لا يكون موصوفا بالوجود وحده . فلا يكون موجودا في الخارج ، من حيث هو كذلك ، بل يكون وجوده في العقل .

فاذا أطلق بعد هذا الموضوع في هذا الكتاب لفظة الحدوث . أو الحادث ، فانما يراد به الزماني . لا الذاتي .

الفصل السادس

في

العلة والمعلول ومباحثهما

علة الشيء هي ما يتوقف وجود الشيء عليه^(١) . ان كانت علة لوجوده ، او عدمه ان كانت علة لعدمه . وهي قد تكون تامة ، وقد تكون ناقصة ، والتامة هي مجموع ما يتوقف عليه الشيء . ويجب بها وجوده .

والناقصة ، ما ليست كذلك . ويدخل في التامة الشرائط . وزوال المانع . فان المانع التام^(٢) اذا لم يزل يبغي الوجود . بالنسبة الى ما يفرض عليه له ممكنا .
واذا كانت نسبته اليه امكانية . دون ترجع فلا علة^(٣) ولا معلولية . وليس هذا هو^(٤) مصيرا الى أن العدم يفعل شيئا . بل معنى دخول العدم في العلية ، أن العقل اذا لاحظ وجوب المعلول . لم يصادفه حاصلا . دون عدم المانع . وتقدم^(٥) هذه العلة على معلولها . هو تقدم ذاتي لا زماني .

فان المعلول حال بقائه ، لو كان معللا بعلة تامة ، كانت موجودة قبله ، بحيث تكون علية حال وجودها موجبة وجوده . بعد انقضائها وعدمها . للزم من ذلك احد امور ، كلها باطلة . لأن ايجاب العلة للمعلول . ان كان عبارة عن وجوده بها ،

(١) هذا مطابق لرأي ابن سينا اذ يقول : « وجود المعلول متعلق بالعلة ، من حيث هي على الحال . التي بها تكون علة . من طبيعة أو ارادة ، »

(٢) سقطت من أ .

(٣) أ « علة » .

(٤) سقطت من ك .

(٥) ك « تقديم » .

فاتصافها بالمؤثر به ، لا يكون حال عدمها . والا لكان المعدوم علة تامة للموجود ، وبطلانه ظاهر .

ولا يكون حال وجودها أيضا ، لان تأثيرها في المعلول حينئذ : اما في حال وجوده ، أو حال عدمه . أو في حال ثالث لا يكون فيه موجودا ولا معدوما .
أما الأول ، فيقتضي مقارنة وجود العلة لوجود المعلول ، وهو خلاف المفروض ، ومع ذلك هو نفس مطلوبنا .

وأما الثاني فيلزم منه الجمع بين وجود المعلول وعدمه ، لانا نتكلم على تقدير أن ايجاب العلة للمعلول . هو وجوده بها . فيتحقق الوجود لتحقق التأثير ، ويتحقق عدمه ، لأنه هو المفروض .

وأما الثالث فهو حصول واسطة بين كون الشيء موجودا وكونه معدوما ، وهو بين البطلان . وان لم يكن ايجاب العلة للمعلول عبارة عن ذلك ، بل عن أمر آخر في الخارج يترتب عليه وجود المعلول ، فذلك المغاير لابد ، وأن يصدق عليه أنه في هذا الزمان يوجب المعلول في الزمان الذي بعده ، فيكون ايجابه لذلك المعلول زائدا على ذاته ، فيقع الدور ، أو التسلسل ، في الايجابيات ، وستعلم بطلانهما .
واعطاء قوة (١) العلة للمعلول في الزمان السابق . يبقى بها المعلول فيما بعده

من الزمان ، فباطل ، لان تلك القوة لها وجود ممكن ، فيفتقر الى مرجع .
والكلام في بقائها مع انتفاء المرجع . كالكلام فيما عرضت له ، ومما يدل على ذلك : أن الممكن الوجود ، لا يخرج وجوده عن الامكان الذاتي ، فلا يكون موجودا الا بوجوده مترجع بمرجع ما (٢) .

وانتفى الترجيح ان بقى وجوده راجعا لماهيته ، فماهيته مقتضية لوجوب الوجود ، فيستغني عن العلة في الحال ، وفيما مضى ، هذا خلف ، وان لم يبق وجوده مترجعا بماهيته فوجوده بغيره . فمع انتفاء ذلك الغير ينتفى الترجيح والترجع به .

(١) سقطت من أ

(٢) سقطت من أ

فلم يبق الوجود لذلك الممكن مترجحا . فيترجح عدمه ، لانتفاء مرجح الوجود ، فلا يبقى موجودا ، واذا لم يجب وجود . الممكن لذاته . لا يستغنى عن المرجح ، فلا بد له ، ما دامت ذاته موجودة . من أن يكون مرجح وجوده موجودا ، ولو لم يكن تأثير العلة في المعلول . حال وجود المعلول ، لكان اما في حال عدمه ، ويكون ذلك جمعا بين وجوده وعدمه . أو لا في حال وجوده وعدمه . ويلزم من ذلك ثبوت الواسطة بينهما .

ويجب أن تعلم أن الترجيح ان توقف على الزمان الثاني ، لم يكن المرجح الذي هو العلة التامة . علة تامة . وان لم يتوقف كان اختصاص الترجيح به دون الزمان الاول . تخصيصا بلا مخصص . ثم لو تقدمت العلة التامة على معللة لها زمانا ، لزم حصول المرجح . عند عدم الترجيح .

والفطرة السليمة تأباه . والبناء انما يبقى بعد وجود البناء مثلا ، لكون البناء انما هو علة لحركة الأجزاء . وهو معلول ليس العنصر ، لا للبناء . وذلك فلم يعد مع بقاء التماسك المذكور .

وعلى هذا قياس غيره من أمثلة ما يتوهم بقاؤه ، بعد عدم ما يظن علة تامة له . والشيء قد يكون له علة للوجود ، وعلة أخرى للثبات ، كما في هذا المثال . وقد تكون علتها واحدة ، كالقالب المشكل للماء ، المنقى الشكل بنقائه معه .

واذا عدت علة الوجود فان لم يبق علة الثبات ، فلا تصور للوجود . وتأثير العلة في المعلول حال وجوده ليس معناه أنها تعطيه وجودا ثانيا ، بل معناه أن وجوده في حال اتصافه بالوجود ، انما هو بوجود علته .

ولا يفتقر الموجود المعلول الى علته ، من حيث هو موجود ، كيف كان ، والا لكان الموجود الواجب الوجود مفتقر الى علة ، بل من حيث هو موجود ممكن ، كما سبق .

ولا تجتمع على المعلول الواحد بالشخص علتان تامتان ، والا لكان واجبا ، بكل واحدة منهما . ووجوبه بكل واحدة منها تقتضي استغناء عن الأخرى ، فلمس وجب بهما معا ، لاستغنى عنهما معا ، هذا خلف . ولأنه لو اجتمعا عليه ، ووجب

باحداهما ، فاما أن يكون لغيرها مدخل في العلية ، أو لا يكون.. بأن كان مجموعهما هو العلة التامة ، لا كل واحدة منهما .

وان لم يكن فلم تجتمع عليه علتان المستقلتان . واما المعلول النوعي ، فلا مانع في العقل من اجتماعهما عليه ، بمعنى أن يوجد بعض أفرادها بعلته ، وبعضها بعلته أخرى ، كالحرارة ، التي يعلل (١) بعض جزئياتها بالنار ، وبعضها بالحركة ، وبعضها بالشعاع .

وعلة عدم الشيء الممكن هي عدم علته التامة ، اما بجملتها ، أو ببعض أجزائها ، ويدل عليه أنه لو كان عدمه لذاته ، لكان ممتنع الوجود ، لا ممكنة ، فهو اذن لغيره .

وذلك الغير اما وجودي ، أو عدمي ، فان كان وجوديا ، فاما أن يختل عنده حصوله أمر من الأمور المعتبرة في العلية ، أو لا يختل : فان اختل فهو مطلوبنا ، وان لم يختل بقيت العلة التامة ، مع عدم معلولها .

وان كان عديميا ، فاما أن يكون عدم العلة ، وهو المطلوب ، أو عدم ما عداها ، وهو يدهي البطلان ، عند التأمل .

ومعلول الشيء لا يكون علة له من الوجه الذي به كان معلولا له ، على جهة الدور ، سواء كان معلولا قريبا أو بعيدا ، لأن العلة متقدمة على المعلول بالوجود تقدما ذاتيا ، فلو كان المعلول علة لها ، لكان متقدما عليها بالوجود ، والمقدم على المتقدم على الشيء متقدم عليه ، فيكون الشيء متقدما على نفسه .

ولان المعلول محتاج الى العلة ، فلو كان علة لعلته ، لكانت محتاجة اليه ، فيلزم احتياجه الى نفسه . بمثل ما قلنا وذلك محال . وتسلسل العلل التامة الى غير النهاية محال . وكذا كل أمور مترتبة موجودة معا بالزمان .

اما العلل فلأن المعلولات كلها وواحد واحد منها . لا تحصل موجودة الا بموجد ، وذلك الموجد لا يكون منها ، والا لدخل في حكمها . ومن وجود كل واحد منها يعلم وجود ما قبله .

(١) سقطت من أ .

وكثرة الوسائط لا تقدم في العلم بوجود علة أولى . واخر الموجودات^(١) التي يعلم العالم بوجودها يدل كذلك على أول العلل .

واذا كان حكم كل واحد من المعلولات . وحكم كل جملة منها حكما واحدا . في الاحتياج الى الموجد . فجميع المعلولات محتاجة الى علة غير معلولة ، والا لكانت من الجملة ، وفرضت خارجة عنها ، هذا خلف .

وبتلك العلة تنقطع السلسلة ، وتتناهى . ومما يوضح ذلك ايضا . تبين من هذا أن كل سلسلة من علل ومعلولات فكل واحد منها علة ، باعتبار ، ومعلول باعتبار ، فكأنهما جملتان متطابقتان في الخارج .

فاذا فرض تساويهما من جهة معلول واحد منها ، فلا بد ، وأن تكون جملة العلل زائدة على جملة المعلولات بواحد من العلل في الجانب الآخر ، الذي فرض غير متناه . لان كل علة لا تنطبق في مرتبتها على معلولها ، بل انما تنطبق على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة .

ولولا زيادة مراتب العلل بواحدة . لارتفع وجوب التقدم والتاخر اللازمين للعلية والمعلولية . ويلزم من ذلك . تقطاع المعلولات قبل انقطاع العلل المقتضى لتناهيها ، مع فرضهما غير متناهيين . وكذلك الحكم في جانب التنازل السي المعلولات ، فانها هناك تتزايد على العلل بواحد ، بخلاف الجانب الأول ، فلا يمكن وجود علل ومعلولات ، لا نهاية لها .

وهكذا حكم جميع الأشياء ، التي تكون كلها موجودة ، في زمان واحد ، لها ترتيب طبيعي ، كالموصوقات والصفات ، وما يجري مجراها ، واذا فقد أحد الشرطين ، أعني الوجود مع والترتيب لا (لوحة ٢٧٣) يلزم الانطباق بحسب المراتب في نفس الامر . فان معنى التطبيق (فيها)^(٢) أن يفرض من بعض المراتب الى ما لا نهاية له ، بحسب فرضنا له كذلك جملة .

ومن المرتبة التي قبلها الى ذلك الجانب أيضا جملة أخرى . وتقابل الجزء

(١) «المعلولات» .

(٢) سقطت من أ .

الأول من هذه بالجزء الأول من تلك . فالجملة الثانية أن صدق على أجزائها أنها بحالة لو أطبقت على أجزاء الجملة الأولى . انطبق كل جزء من أ أجزاء أحد الجملتين على جزء من أجزاء الجملة الأخرى . بحسب الترتيب ، كان الناقص مساويا للزائد . وان لم يصدق عليها ذلك لزم انقطاع الجملة الثانية ، من الجانب الآخر ، ضرورة وزيادة الأولى عليها ، بمرتبة واحدة فقط ، فتكون أيضا متناهية . وهذا فلا يتأتى في جملة ليس الحاضر في الخارج الا بعضها ، اذ تكون الجملة من الجملة هي غير موجودة في الخارج أصلا . ولا في جملة ، الارتباط لبعض أجزائها ببعض ، في نفس الأمر .

وان تصور فيها ارتباط بحسب الاعتبار^(١) الذهني ، الذي لا يطابق أمورا خارجيا ، لأنه في الأشياء المترتبة ، اذا انطبق على جزء من الزائد شيء في درجته ، استحال أن ينطبق عليه جزء آخر ينطبق على غيره .

فلا جرم يفصل في الزائد جزء لا ينطبق عليه شيء . وغير المترتبة لا يتصور فيها هذا البرهان .

والعلة الواحدة بالواحدة الحقيقية ، التي هي من جميع الوجوه ، لا يجوز أن يصدر عنها أكثر من واحد . اذ لو جاز صدور شيئين عنها لوجب اختلافهما بالحقيقة ، أو بالشدة والضعف ، أو بامر عرضي . والا لم يتصور اثنييتيهما . والعرضي نفسه لا بد ، وأن يكون حقيقة غير متفقة بين الاثنين . فما يصدران عنه يكون قد أفادهما . وأفاد العرضي الذي اختلفا فيه ، فمفيدهما على كل تقدير ، لا بد وأن يصدر عنه مختلفان . اما بالحقيقة ، واما بالكمال والنقص .

واذا ثبت اختلاف المقتضي ، ثبت اختلاف الاقتضاء الدال على اختلاف جهته . فانا نعلم بديهية أن المعلولات اذا تساوت نسبتها الى مفيد وجودها ، وجب تساويها في نواتها ، وجميع أحوالها ، اذ لا يكون لأحدها من العلة ، ما ليس للآخر . فكان يكون ما هو أكثر من واحد واحدا . لما علمت من استحالة الاثنيية

(١) ك واعتبار .

من غير مميز يقع به الاختلاف .

واعتبر كيف أنا مع اختلاف الجهات فينا ، لا تتكرر أفعالنا ، الا لتكثر اراداتنا وأغراضنا ، وبإرادة واحدة ، واعتبار واحد ، لا يحصل منها الا شيء واحد . ولولا أن السلب يتوقف على ثبوت سلوب وسلوب عنه ، وأن^(١) الاتصاف يتوقف على موصوف وصفه ، والقبول على قابل ومقبول ، لما أمكن أن يسلب عن الواحد أكثر من واحد . ولا يتصف موصوف بأكثر من صفة واحدة ، ولا يقبل قابل أكثر من مقبول واحد .

وانما جاز ذلك ، لأنه لا يكفي ثبوت السلوب عنه ، والموصوف والقابل . بخلاف صدور الشيء عن الشيء . فانه يكفي في تحققه فرض شيء واحد ، هو العلة ، فان معنى هذا الصدور غير معنى الصدور الاضافي العارض للعلة والمعلول من حيث يكونان . مقابل هذا هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول ، وهو متقدم على المعلول . وعلى الاضافة العارضة لهما ، وهو أمر واحد ، ان كان المعلول واحدا . أما ذات العلة ان كانت علة لذاتها أو حالة عارضة لها ان لم تكن لذاتها علة ، واذا تكرر المعلول كان ذلك الأمر مختلفا ، ولزمه تكرر ذات العلة كما مر .

ويجوز صدور الاشياء الكثيرة عن الواحد الحقيقي ، اذا كان بعضها صادرا عنه يتوسط صدور بعض . وباختلاف الآلات والقوابل والحيثيات والشروط ، لا يمتنع في العقل أن يصدر عن الواحد ما زاد على واحد ، ولكن ذلك لا يكون على الحقيقة صدورا الا عما هو كثير لا عن واحد ، من حيث انه واحد .

وكل علة مركبة فمعلولها مركب أيضا ، اذ لو صدر البسيط من حيث هو بسيط عن المركب . من حيث هو مركب . فاما أن يستقل واحد من أجزاء ذلك المركب بالعلة . أو لا يستقل . فان استقل بها لم يكن المعلول مستندا الى الباقي ، والا لاجتمع عليه علتان تامتان . وان لم يستقل واحد منها بذلك : فاما أن يكون له تأثير في شيء من المعلول . أو لا يكون فان كان له تأثير في شيء منه .

(١) سقطت من أ .

لا في كله . لأن المفروض خلافه . كان المعلول مركبا لا بسيطا ، وان^(١) لم يكن له تأثير في شيء منه ، فالاجزاء بأسرها ، ان حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو المؤثر ، فذلك الزائد اما عديمي أو وجودي ، فان كان عديميا لم يكن مستقلا بالتأثير في وجود المعلول ، وان كان وجوديا : فهو اما بسيط أو مركب .

والبسيطة يعود الكلام في صدوره عن الاجزاء بأسرها سواء كان هو نفس الاجتماع ، أو غيره ، والمركب يعود الكلام في صدور المعلول الذي فرض انه بسيط عنه (لوحة ٢٧٤) .

وان لم يحصل عند الاجتماع أمر زائد ، كان حالها مع اعتبار الاجتماع ، كحالها مع اعتبار الانفراد ، فلا يكون المجموع المركب مؤثرا في البسيط .

وفرض انه مؤثر فيه ، هذا خلف ، ويلزم من هذا أن تكون علة كل حادث مركبة لوجوب حدوث تلك العلة أيضا ، والا لكان صدور الحادث عنها على تقدير قدمها في وقت دون ما قبله ، ترجيحاً من غير مرجح . فلو كانت علة الحادث بسيطة للزم من حدوثها ، أن تكون علتها حادثة ، ومن بساطتها أن تكون علتها بسيطة .

والعلة موجودة مع المعلول في الزمان ، لما مر ، فيلزم وجود سلسلة غير متناهية من علل ومعلولات ، وقد سبق بطلانه .

وأما اذا لم تكن علتها بسيطة ، فوجود هذه السلسلة غير لازم ، لجواز ان يكون تركيب علتها من أمرين : قديم وحادث .

ويكون الحادث منهما شرطا بعدمه بعد وجوده^(٢) في وجود الحادث المعلوم عن^(٣) العلة القديمة ، والشرط جاز أن يكون عديميا ، فيكون جزء العلة التامة للحادث أمرا عديميا . والجزء الآخر دائم الوجود ، فلا تجتمع أمور موجودة معا ، ولها ترتيب العلية والمعلولية الى غير النهاية ، لأن أحد جزئي علتها شيء واحد مستمر الوجود .

(١) « فان » .

(٢) « ك » وجوده .

(٣) « من » .

فان كان ذلك الشيء معلولا ، فينتهي الى علة غير معلولة ، والآخر الحادث ، وان لم يقف احتياجه الى حوادث أخرى ، عند حادث أول . فان تلك الحوادث ليس لها جملة موجودة ، بل كل حادث منها مسبوق بحادث آخر سبقا زمانيا ، فلا يمتنع عدم تناهيهما ، ولا كذلك لو كانت علة الحادث من حيث هو حادث حادثة وبسيطة . كما مر .

ويجب من هذا ألا يكون شيء من الحوادث واحدا حقيقيا ، بل لا بد ، وأن يكون فيه اثنيّة من وجه ما .

وان كانت ماهيته الأصلية واحدة ، والعلة الفاعلة لشيء ، لا يجوز أن تكون قابلة . لما فعلته من الجهة التي كانت بها فاعلة ، لأن جهة الفعل غير جهة القول . ولو كانا واحدا لكان كل فاعل قابلا لما فعل ، وكل قابل فاعلا لما قبل بنفس الفعل والقبول .

فلا بد في ذاته من جهتين ، لتقتضيهما . بمثل ما مر ، في أن الواجد الحقيقي لا يصدر عنه اثنان . والجهتان حيث تعددا في موضع ، فلا يصيران واحدا أبدا ، ولا في موضع من المواضع . لأن اتحاد الاثنين محال . ولا يصح أن العلة يتساوى وجودها . ووجود المعلول . ان العلة لها الوجود أولا ، والمعلول ثانيا . والعلة لا تنتشر في الوجود الى المعلول . بل تكون موجودة بذاتها . أو بعلة أخرى .

والمعلول يقتدر الى العلة . والمعلول في ذاته لا يجب له الوجود ، وانما يجب له بالعلة . فالى وجود ذات العلة نظر لا يتناول ذات المعلول ، وذات المعلول فاذا نظر اليها موجودة فانما يلحظ مقيسه الى العلة . والمعلول يتعلق بالعلة ، من حيث هي على الجهات التي بها تكون علة . من ارادة أو معاون ، أو أمر ينبغي ، أو انتفاء أمر^(١) لا ينبغي .

فاذا حصل الجميع فيجب . واذا انتفى الجميع بانتفاء جميع الأجزاء ، أو انتفاء البعض ، فينتفي . ومتى دام المرجح دام الترجيح . فان كل ما لا يتوقف على غير شيء ، ما اذا وجد الشيء ذلك الشيء . يجب وجوده والا توقف على غيره . وقد

(١) سقطت من ك .

وضع أنه ما توقف على غيره ، هذا خلف . وتنقسم العلة الناقصة الى ما يكون جزءا من المعلول ، والى ما لا يكون جزءا منه .

والجزء اما الذي به الشيء بالفعل ، وهو الصورة كصورة الكرسي او السني هو به بالقوة ، وهو المادة ، كالخشب له .

وما ليس بجزء منه اما ما به المعلول ، أى أنه الذي يفيد الوجود ، وهو الفاعل ، كالنجار ، او ما لا حله المعلول ، وهو الغاية كالجلوس عليه ، او ما فيه المعلول ، وهو الموضوع والقابل كالجسم لهيئته ، او ما هو خارج عن هذه الأقسام ، وهو الشرط ، كالآلة وزوال المانع وغير ذلك ، وبعض المعلولات قد يفتقر الى كل هذه ، او الى عدة منها ، وبعضها لا يفتقر الا الى العلة الفاعلية فقط ، كما ستتحققه .

وكل واحد من هذه العلل قد يكون قريبا ، وقد يكون بعيدا ، وقد يكون عاما ، وقد يكون خاصا ، وقد يكون كليا ، وقد يكون جزئيا ، وقد يكون بالذات ، وقد يكون بالعرض ، وقد يكون بالقوة ، وقد يكون بالفعل .

ومثاله في الفاعلية مع تشاكل في الأمثلة ، أن العفونة علة قريبة للحمى ، والاحتقان مع اذمتلاء علة بعيدة^(١) ، والصانع للبيت علة عامة ، والبناء له علة خاصة ، وهو كلي ، وهذا البناء له جزئي .

والطبيب يعالج علة بالذات ، والكاتب يعالج ، او^(٢) السقمونيا تبرد ، لاستفراغه الصفراء الحارة^(٣) ، او مزيل الدعامة عن الحائط ، لسقوطه ، وسائر العلل المعدة جميع هذه علل بالعرض ، والبناء قبل شروعه في البناء ، علة له بالقوة ، وعند مباشرته له علة له بالفعل .

والفاعل لا يعطي الوجود الا بعد تشخصه ، لأنه لا يوجد الا وان يكون شخصا ، ولا يصدر عنه الوجود ، الا اذا كان موجودا (لوحة ٢٧٥) .

وتأدي السبب الى المسبب ، اما أن يكون دائما ، أو أكثرىا ، أو متساويا ، أو

(١) سقطت من ك .

(٢) أ «و» .

(٣) أ «الحادة» .

أقلها . والذي يتأدى السبب إليه على أحد الوجهين الأولين ، هو الغاية الذاتية ، وعلى أحد الآخرين هو الغاية الاتفاقية . كمن خرج إلى السوق ، لا بفتح سلعة فقط ، فلقى خريصه ، فاشتياح السلعة ذاتية ، وظفره بالفريص اتفاقية .
والأمور الاتفاقية ، إنما هي كذلك بالنسبة إلى من لا يعلم أسبابها . وأما إذا قيست إلى مسبب الأسباب ، وإلى الأسباب المكتنفة كلها ، فلا موجود بالاتفاق البتة .

والعلة الغائية هي علة فاعلية للعلة الفاعلية ، وليست علة لوجود العلة الفاعلية ، والعلة الفاعلية علة لوجود الغائية ، وليست علة لعملية الغائية ، بل هي علة لذاتها . والغائية بالحقيقة ما هي متمثلة في نفس الفاعل ، كتمثل فاعل البيت الاستكنان به ، وهي العلة .
وأما الواقع في الأعيان كالاستكنان به في الخارج ، فهو معلول الفعل لا علة ، إذ لا يوجد إلا بعد وجوده .

وليس من شرط الغاية الروية . فإن الروية لا تجعل الفعل دائما به ، بل تعين الفعل الذي تختار من بين أفعال جئز اختيارها لكل واحد منها غاية تخصه ، فإن الغاية اللازمة للفعل ، هي بالضرورة ، لا بفعل فاعل .

واعتبر بالكاتب الماهر لو روى في كتب حرف حرف ، لكان يتبدل ، وكذلك الضارب بالعود ، والزائق المعتصم بما يصممه ، والمبادرة إلى حرك عضو من غير تفكر ولا ترو . وغاية الفاعل بالاختيار تسمى غرضا ، وهو أخص من الغاية المطلقة .

وكل من فعل لغرض فهو ناقص الذات . لأنه إن فعل لمصالح ذاته فظاهر ، وإن كان بحسب شيء (١) آخر . فإن كان صدوره ذلك الشيء عنه إلى غيره ، ولا صدوره عنه بمنزلة واحدة عنده . فلا يترجح على تقيضه ، وإن كان صدوره عنه أولى به ، فسؤال اللم لا يزال يتكرر . حتى يبلغ ذات الفاعل . كما يقال لم فعلت كذا ؟ فيقال : ليفرح فلان . وإن قيل : ولم طلبت فرح فلان ؟ فيقال : إن الاحسان

(١) سقطت من ك .

حسن .

فاذا قيل : ولم آثرت ما هو حسن ؟

فاذا اجابه بخير يعود اليه ، أو بشر يستفي عنه ، وقف السؤال ، والا لم يقف ، فان حصول الخير لكل شيء وزوال الشر عنه ، هو المطلوب بذاته مطلقا ، وعنده تنتهي الغايات لا محالة .

ومبدأ الفعل ان كان شوقا تخيليا وحده ، فهو الجفاف ، كالمبت باللحية ، وان كان مع مزاج أو طبيعة ، فهو القصد الضروري ، كالتنفس وحركة المريض . وان كان تخيلا مع ملكة نفسانية داعية ، غير معوجة الى روية ، فهو العادة . وان كان المبدأ شوقا تخيليا . وروية ، وتؤدي الى الغاية ، فليس بعيب .

فلا بد في هذه الاشياء كلها . من شوق وتخيل ، حتى العيب بالحياسة . والساهي والنائم يفعل فعلا ما . ولا يخلو عن تخيل لذة ، أو زوال حالة مملولة . والتخيل شيء ، والشعور بأنه هو ذا ، بتخيل شيء ، وبقاء الشعور بالتخيل في الذكر شيء . فلا ينكر التخيل ، لعدم انحفاظه في الذكر .

الفصل السابع

في

الجواهر والعرض وأحوالهما الكلية

الذي قد اصطلح عليه في هذا الكتاب ، هو أن الجوهر ما قام بذاته (١) ،
والعرض ما عداه ، وقد يسمى ماهية (٢) .

وأما في اصطلاح الجمهور ، فالجواهر (هو) (٣) ماهية ، اذا وجدت في
الأعيان ، كان وجودها ، لا في موضوع - والعرض هو ماهية ، اذا وجدت
كذلك فرجودها ، انما هو في الموضوع .

وعنوا (٤) بالموضوع المحل المستغنى في قوامه ، عما يحل فيه . والكائن
في المحل هو الكائن في شيء ، لا كجزء منه ، شائعا فيه بالكلية . ولا (٥) ،
يصح مفارقتها عنه ، فالموضوع اخص من المحل . وعلى هذا فبعض الجواهر
تكون في محل ، ويسمى ذلك الجوهر صورة ، ويسمى محله هيولي ومادة .
فالموضوع والمادة داخلان تحت المحل ، والصورة والعرض داخلان تحت
الحال .

(١) ورد هذا التعريف للجوهر عند الأشعري في مقالات الاسلاميين ٢ : ٨
ثم أورد رأيين آخرين هما : أنه القائم بذاته القابل للمتضادات ، وأنه
ما أحتمل الأعراض .

(٢) أ «هئية» .

(٣) سقطت من ك .

(٤) في الأصل «عنو» . ك ، ا .

(٥) أ «فلا» .

وقولنا : كذا فهو^(١) في كذا ، هو لفظ مشترك ، بين معان مختلفة . فإن كون الشيء في الزمان ، وفي الخصب ، وفي الراحة ، وفي الحركة ، وكون الجزء في الكل ، والكل في الأجزاء ، والخاص في العام ، ليس لفظه فسي جميعها بمعنى واحد .

فإن^(٢) جمع ذلك الاضافة ، أو الاشتراك ، أو الظرفية . فكل من هذه له عدة معان أيضا . فالشيوع ، والمجامعة بالكلية ، وعدم جواز الانتقال ، في شرح الكائن في المحل ، هو قرينة ، يفهم منها المقصود بلفظه في المستعملة فيه ، ولا كجزء ، احتراز به عن مثل كون اللونية في السواد ، والحيوان في الانسان .

وقد تبين أن مثل هذه ، ليست بأجزاء على الحقيقة ، بل هي كالأجزاء . وقد خرج عن الجوهر بتفسيرهم ، ما ليس له وراء الانية ماهية . فإن قولنا اذا وجد كان لا في موضوع ، لا يصدق الا على ما وجوده زائد على ماهيته^(٣) .

ودخل فيه كليات الجواهر المرتسمة في الذهن ، فانها — وإن كانت في الحال في موضوع الا أنه — يصدق عليها أنها وجدت خارج الذهن لم يكن وجودها في موضوع . على أن هذه في الحقيقة ، لا تنتقل بأعيانها ، من الذهن الى الخارج . بل في (لوحة ٢٧٦) الخارج مماثلة . وليس من شرط المماثل أن يكون مماثلا من كل وجه .

والعرض وجوده في تعينه هو وجوده لمحلّه ، وليس أن يحصل له وجود ، ثم يلحقه وجوده في محله ، بخلاف كون الشمس ، مثلا ، في فلكها ، فإن كونها في الفلك ليس نفس وجودها ، اذ لا مانع عن توهم الشمس كائنة في غيره .

(١) ك « هو » .

(٢) أ « وان » .

(٣) أ « ماهية » .

ولما كان المرض بالاصطلاحين لا يتحقق وجوده الشخصي ، الا بما يحل فيه ، لم يمكن انتقاله عنه الى محل آخر ، ولا أن يوجد مفارقا له ، كيف كان .

ولهذا قيل في تعريفه : ولا تصح مفارقتة عنه ، وذلك لأن المحتاج فسي وجوده المشخص الى علة ، لا يمكن أن يحتاج الى علة مبهمه ، لأن المبهمة لا يكون - من حيث هو مبهم - موجودا في الخارج .

وما لا يكون كذا لا يفيد وجودا خارجيا ، فالمرض اذن لا يتحقق وجوده الا بمحل تعيينه ، يتبدل بتبدله ذلك الوجود ، ولهذا يمتنع أن ينتقل عنه ، ويخالف حاله في هذا المعنى حال انتقال الجسم من حيز الى حيز ، لأن احتياجه الى الخير انما هو في صفة غير الوجود .

فانه محتاج في تحيزه ، لا في وجوده ، الى تحيز من حيث طبيعة الحيز ، فلا يمتنع أن ينتقل من حيز بعينه ، الى حيز آخر يساوي الحيز الأول في معنى الخير .

وهكذا اذا تعين حيز الواحد بالنوع ، كان الواحد بالشخص من جملة ذلك النوع محتاجا الى أحد أجزاء حيز ذلك النوع لا بعينه ، ولذلك أمكن انتقاله الى حيز آخر .

والهيئات لما كانت في المحل ففي نفسها الافتقار الى الشيوخ فيه ، فيبقى الافتقار ببقائها ، فلا يتصور أن تقوم بنفسها ، ولا أن تنتقل ، فانها عند النقل تستقل بالوجود ، والحركة ، فهي جوهر لا هيئة .

فان الطبقة الواحدة من حيث هي تلك الواحدة بعينها ، لا تحتاج الى محل تارة ، وتستغني عنه أخرى ، وذلك ظاهر . ويجب أن تعلم ، ان الانتقال الذي حكم بامتناعه على الهيئات ، انما هو الانتقال المستلزم لاستقلالها بالوحدة ، أو بالجهات ، أو بالحركة المكانية ، أو بما يجري

الجديد في الحكمة

مجرى هذه •

واما انتقالها بمعنى أن فاعلها يظهرها للحس ، أو لغيره في محل ، ثم يظهرها كذلك في محل غير ذلك المحل : فلا يمتنع من هذا الذي قد قيل • ولم أجد برهانا على امتناعه •

وإذا قيل : العرض ، أو الهيئة قد عدم فالمنعدم إذا كانت العلة الفاعلية (له) (١) باقية ، هو تعلقه بمحل ما مظهر له • وأما تعلقه بفاعله فلم ينعدم ، ولهذا جاز أن يظهر (٢) بمحل آخر • وقيام العرض بالعرض جائز ، وهو كاستضاءة سطح الجسم ، وكون البطء في الحركة •

ولكن لا بد من الانتهاء الى ما يقوم بالجوهر والعرض الحال في المحل المنقسم ، فانه لا بد ، وأن ينقسم بانقسام محله ، لأن كل واحد من الأجزاء المفروضة في المحل ان لم يوجد فيها شيء من الحال ، لم يكن الحال حالا في ذلك المحل •

وان وجد فيه شيء : فاما أن يكون الحال بتمامه حاصلا في كل واحد من أجزاء المحل ، فيكون العرض الواحد في الحالة الواحدة ، في أكثر من محل واحد ، وهو باطل بالبديهية •

أو يحصل كل بعض منه في بعض من محله ، وهو يوجب الانقسام • ويجوز قيام غير المنقسم بالمنقسم ، إذا لم يكن قيامه به ، من حيث هو منقسم ، بل من حيثية أخرى ، لا أنقسام فيها ، وذلك كحلول النقطة في الخط ، فانها تحل فيه لا من حيث هو خط ، بل من حيث هو متناه • وكذا حلول الخط في السطح ، والسطح في الجسم ، وكذا قيام الوحدة الغير الحقيقية ، بالموضوع المنقسم ، فانها تقوم به من حيث هو مجموع • وكذلك الهيئة المسماة بالوضع ، انما تحصل في الأجزاء بعد صيرورتها جملة

(١) سقطت من أ •

(٢) ك « يظهر » •

واحدة ، والزاوية والشكل كذلك أيضا .

وليس هو حلول عرض واحد في مجال كثيرة ، انما هو حلول عرض واحد ، في محل واحد ، ينقسم باعتبار غير اعتبار وحدته . ولا يمتنع هذا وأمثاله في الأمور الاعتبارية ، التي لا تحقق لها في الأعيان . وينقسم الجوهر الموجود بالمعنى المصطلح عليه ، في هذا الكتاب ، الى أربعة أقسام ، والعرض الى مثلها : أما أقسام الجوهر ، فهي أنه اما أن يجب وجوده لذاته ، وهو الواجب الوجود ، أو لا يكون كذلك وهو الممكن الوجود .

لأن ما ليس بواجب هو اما ممكن أو ممتنع . وإذا كان (١) ليس بمتنع ، لكون مورد القسمة ، ليس هو مطلق الجوهر ، بل الجوهر المقيد بكونه موجودا ، فهو اذن ممكن ، وكل ممكن : فاما متحيز ، وهو الجسم ، لاستحالة الجوهر الفرد ، كما ستعلم . واما غير متحيز ، ويسمى بالروحاني والمفارق .

ولا يخلو اما أن يكون له تعلق بالجسم ، من طريق التدبير له ، والتصرف فيه ، والاستكمال به ، وهو النفس والروح ، أو لا يكون له هذا التعلق ، وهو العقل .

وربما يكون المفارق الواحد مفتقرا الى العلاقة الجسمية ، في بعض أحواله ، ومستفتيا عنها في بعضها ، فيكون نفسا بالاعتبار الأول ، وعقلا بالاعتبار الثاني ، وستحقق صحة ذلك .

وأما أقسام العرض ، فهي أنه اما أن يتصور ثباته لذاته ، أو لا يتصور ثباته لذاته ، فان تصور ثباته لذاته ، فاما ان يعقل دون النسبة الى غيره . أو لا يعقل دونها .

(١) ك «واذ ليس» .

(والذي يعقل دونها) (١) ، فاما أن يوجب لذاته المساواة والثبات والتجزؤ (لوحة ٢٧٧) ، فهو لا يوجب . فالذي يوجب ذلك لذاته ، هو الكم ، والذي لا يوجبه هو الكيف ، والذي (لا) (٢) يعقل دون النسبة الى غيره هو الاضافة ، والذي لا يتصور ثباته لذاته هو الحركة . واحتترز بلفظة لذاته في الحركة ، عن الزمان ، فإنه لا يتصور ثباته ، بسبب (٣) أنه مقدار الحركة ، كما ستعلم

واحتترز بها في الكم ، عن الذي يكون كما بالعرض ، كالذي هو موجود في الكم ، كالزوجية ، والاستقامة ، والأطولية ، أو الكم موجود فيه ، كالمعدودات ، أو حال في محل الكم ، كالبياض ، أو متعلق بما يمرض له الكم ، كما يقال للقوة : انها متناهية ، وغير متناهية ، بسبب كون المقوي (فلتته) (٤) كذلك في المدة ، أو في العدة . وقد يكون شيء واحد ، كما في الذات (٥) وبالمرض معا ، كالزمان .

اما كونه بالذات فظاهر ، واما كونه كما بالعرض ، فلتعلقه بالحركة (٦) المتعلقة بالمسافة .

وعلى اصطلاح الجمهور ، في معنى الجوهر (والمرض) (٧) ، يتغير هذا التقسيم ، لأن الواجب الوجود ، ليس بجوهر ، على تفسيرهم ، كما سبق .

والصورة المقومة لما تتحل فيه ، وكذا المادة التي هي محلها ، هما جوهران على ذلك التفسير .

-
- (١) سقطت من أ .
 - (٢) سقطت من ك .
 - (٣) أ «سبب» .
 - (٤) سقطت من ك .
 - (٥) ك «بالذات» .
 - (٦) ك «بالجملة» .
 - (٧) سقطت من ك .

ووجه تقسيم الجواهر عندهم ، (أنه)^(١) اما جسم ، أو أجزاءه ، أو أمر غير ذلك .

والقسمان الاولان يسمونهما بالمبادئ . والقسم الثالث بالمفارق والروحاني . ويقسمون الأول الى نفس المادة ، والى ما يقومها ، والى ما يتقوم بها^(٢) . والأول هو الهولي ، والثاني هو الصورة ، وهما جزءا الجسم ، والثالث هو الجسم .

وأما المفارق ، فاما أن يتصرف في الماديات على الوجه الذي سبق ، وهو النفس ، أو^(٣) لا تتصرف فيها كذلك ، وهو العقل . وتقسيم العرض على الاصطلاحين متساو .

ويجب أن تعلم أن الكم : اما أن يمكن أن تفرض فيه أجزاء ، تتلاقى على حد مشترك ، وهو المتصل ، أو لا يمكن ، وهو المنفصل .

والمتصل ان كان قار الذات ، أي يصح ثباته ، فهو^(٤) المقدار ، والا فهو الزمان ، والمنفصل هو العدد . والأول يختص دون الآخرين ، والأوسط يختص بأنه غير قار الذات ، دون الباقيين . وأن الكيف : اما أن يكون مختصا بالكميات : كالتربيع والزوجية ، أو^(٥) غير مختص بها .

وغير المختص : اما أن يعتبر من حيث هو استعداد لأمر ما ، أو لا يعتبر من حيث هو كذلك . والمعتبر فيه أنه استعداد ، هو القوة ، واللاقوة ، كالمصباحية والصلابة ، وما يقابلهما .

والذي لا يعتبر فيه أنه استعداد ، فاما محسوس بأحد الحواس الخمس الظاهرة ، كملوحة ماء البحر ، وحمرة الخجل ، أو غير محسوس بأحدها ،

(١) سقطت من أ .

(٢) أ « بهما » .

(٣) أ « دولا » .

(٤) أ « دهر » .

(٥) ك « دو » .

كصحة المصباح ، وغضب الحليم . ويمم الأولين كونهما لا يعتبر فيهما
أنهما كمال جوهر ، بخلاف الثالث والرابع .

وللاضافة والحركة أقسام ، الأليق بها أن تؤخر عن هذا الموضع ، وهذا
الذي قد ذكرته هو تقسيم حاصر لجميع الموجودات الخارجية ، بل ولجميع
المفاهيم الذهنية .

ومن هنا ان شاء الله (تعالى) (١) وبتوفيقه سبحانه ، أشرع في الكلام
في كل واحد من هذه الأقسام ، وأحكامه ، مبتدئا بأخسها وأضعفها ، وهو
أقسام الأعراض وجودتها واعتباراتها (٢) ، مترقيا عنها الى الأشرف
فالأشرف ، والأقوى فالأقوى ، من الموجودات الجوهرية ، واذكر (٣) بمد
الأعراض الأجسام ، ثم النفوس ، ثم العقول ، ثم أختتم الأبواب بالكلام في
حال الغنى المطلق القيوم ، الواجب الوجود ، جل جلاله ، وعز سلطانه .

(١) سقطت من ك .

(٢) أ « واعتبارتها » .

(٣) أ « فاذكر » .

الباب الثالث

فسي

أقسام الأعراض الوجودية والاعتبارية

الفصل الأول

فسي

المقادير والأعداد التي يعمها جميعها كونها قارة الذات

اقسام المقادير (١) ثلاثة : خط وسطح وبعد تام ، وتسمى جسما تعليميا - فالخط هو طول وحده ، دون اعتبار عرض وعمق - والسطح هو طول وعرض فحسب ، دون اعتبار عمق - والبعد التام هو الطول والعرض والعمق -

والفرق بين هذه المقادير وبين الجسم الطبيعي ، أن كل واحد منها قد يتبدل على جسم واحد ، مع أن ذلك الجسم بحالة لم تتبدل - والمتبدل غير ما ليس بمتبدل ، ألا ترى أن قطعة من الشمع متلا إذا شكلت بأشكال مختلفة ، كيف يزداد طولها تارة ، وينقص أخرى ، وكذا عرضها وعمقها ، مع أن جسميتها هي هي ، في جميع الأحوال -

فكل من الخط والسطح والعمق عرض في الجسم ، فمجموعها ، وهو البعد التام هو عرض أيضا ، إذ لا يتقوم جوهر بمجموع أعراض لا مقوم له (٢) غيرها - وليس لشيء من هذه الامتدادات وجود في الأعيان على الاستقلال -

أما الخط ، فلأنه لو وجد عيبا ، لكان ما يلاقي منه جهة السطح ، غير ما يلاقي الجهة الأخرى ، فينقسم في العرض ، والسطح ، لو وجد كذلك لكان الملاقى منه لجهة الجسم غير الملاقى منه للجهة الأخرى ، فينقسم في

(١) المقادير .

(٢) ألهـا .

العمق ، والبعد التام ، لو قام بنفسه ، دون مادة ، لكان هو الخلا الذي سيتحقق امتناعه ، ونحن اذا تخيلنا الثخن من غير أن نلتفت الى شيء من المواد ، كان ذلك بعدا تاما ، هو الجسم التعليمي .

واذا تخيلناه متناهيا (لوحة ٢٧٨) فقد تخيلنا سطحه . فاذا كان تخيلنا لسطحه ، من غير أن نلتفت الى شيء مما يقارنه في المواد من اللون والضوء ، كان ذلك سطحا تعليميا . وعلى هذا القياس الخط التعليمي . والبعد التام يمكن أن يؤخذ لا بشرط شيء ، ويمكن أن يؤخذ بشرط^(١) لا بشيء .

وأما السطح والخط التعليميان ، فلا يمكن أحدهما بشرط لا شيء بل كما لا يتحصلان^(٢) في نفس الأمر على الاستقلال ، فكذا في التخيل ، لانا اذا تخيلناهما ، لا بد وأن نفرض للسطح أعلى وأسفل ، وللخط يميناً ويساراً ، فيكون المأخوذ الأول مع الجسم ، والثاني مع السطح .

ويدل على عرضية المقدار أنه لو وجد في الخارج مقارفا عن المادة ، لكان كونه لذلك اما لذاته أو للوازنها أو لأمر خارج عتھما . والأولان يقتضيان كون كل مقدار كذلك ، والثالث يقتضي كون الغني بذاته عن المحل ، يصير محتاجا اليه بأمر جائز المفارقة ، والمحتاج اليه بذاته يصير غنيا عنه ، بأمر هذا شأنه ، وذلك محال ، لأنه ما للشيء بذاته ، لا ينفك عنه بحال من الأحوال .

والسطح ليس هو فناء الجسم فقط ، والا لم يكن قابلا للاشارة (الحسية)^(٣) بل هناك أمور ثلاثة : فناء الجسم في جهة معينة ، وليس بعدم محض ، بل عدم أحد أبعاد الجسم ، وهو عمقه ، ومقدار ذو طول

-
- (١) أ «لشرط» .
 - (٢) أ «يحصلان» .
 - (٣) سقطت من ك .

وعرض فقط ، وإضافة تعرض للفناء ، فيقال لها بحسبها نهاية ذي نهاية .
والإضافة عارضة لها متأخرة عنها .

وكون الشيء نهاية لقابل الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة ،
يقتضي كونه قابلا لفرض بعدين منها فقط . وكميته إنما هي باعتبار
كونه مقدارا لا غير .

وكونه سطحا ، هو باعتبار ملاحظة البعدين اللذين هما : الطول
والعرض ، مع عدم ملاحظة البعد الثالث ، وهو العمق . وإنما قيد
التقاطع بكونه على زوايا قائمة . (لانه ^(١) لو لم يقيد بذلك . لا يمكن فسي
السطح تقاطع أبعاد لا تنحصر ، فضلا عن الجسم .

وأما كونه على الزوايا القوائم ، فلا يمكن أن يزيد في الجسم على
ثلاثة . ولا في السطح على بعدين . إذ الزاوية ^(٢) القائمة هي التي تحدث
من قيام خط مستقيم على خط مستقيم ، ولا ميل فيه إلى أحد الجانبين .
فإن مال إلى أحدهما ، فالتى هي أصغر من قائمة ^(٣) حادة ، والتي هي
أكبر منها منفرجة ، وذلك ظاهرة عند التأمل .

وحال الخط في كونه يتناهى به السطح ، على قياس حال السطح ، في
كونه يتناهى به الجسم .

والخط يتناهى بنقطة ، وليست النقطة من المقادير ، ولا من الكمية ،
إذ ليس يمكن أن يفرض فيها شيء غير شيء . وهو معنى قبول التجسـر
الذي هو من خواص الكم ، وإنما المقادير بأسرها تتناهى بها ، وتعرف
بأنها شيء ذو وضع ، لا ينقسم .

ويكون ^(٤) التقاطع المذكور على زوايا قوائم ، دليل على أن المقادير .

(١) سقطت من ك .

(٢) أ « الزوايا » .

(٣) ك « القائمة » .

(٤) أ « وكون » .

لا تزيد على الثلاثة ، التي هي : الخط أو السطح والجسم التعليمي ، اذ لا يمكن الزيادة على امكان فرض ابعاد ثلاثة بهذا الشرط ، ولهذا عبرت عن الجسم التعليمي في هذا الكتاب بالبعد التام .
والعدد هو الكم المنفصل ، اذ ليس لأجزائه امكان حد مشترك يتلاقى عنده ، ولو فرض في نوع من العدد كالسبعة آحاد مرتبة فيها واحدا متوسط ، وعلى الجوانب آحاد بطلت نوعيته الواحدة الكائنة قبل هذا الترتيب . ثم اذا فرض منها واحد بين اثنين يكون له طرف الى كل واحد فينقسم ، فتكون آحاده أمور^(١) منقسمة : اما اجسام او سطوح صفار .

وبالجملة تكون كميات متصلة في أنفسها ، وتعرض لها الوحدة والعددية . وكلامنا في الكم المنفصل بالذات ، لا فيما يعرض له الكم المنفصل ، فيكون كما منفصلا بالعرض ، فان الذي يعرض له ذلك ، قد يكون جوهر ، وقد يكون مقدارا ، أو غيرهما . فالعدد من حيث هو عدد ، لا حد مشترك فيه ، ولا امكان لأن يفرض فيه ترتيب ووسط وطرف .
ولا اولوية لبعض آحاد العدد بالوسطية ، ولا^(٢) بالطرفية من بعض .
وليس (غير) العدد كما منفصلا ، لان قوام المنفصل من المتفرقات ، (التي هي مفردات)^(٣) ، والتي هي آحاد ، فان أخذ الواحد ، من حيث هو واحد فقط ، لم يكن حاصل من اجتماع أمثاله الا العدد .

وان أخذ من حيث انه^(٤) انسان او حجر او غير ذلك ، لم يمكن اعتبار كونها كميات منفصلة الا عند اعتبار كونها معدودة بالآحاد التي فيها ، فهي انما تكون كميات منفصلة بالحقيقة ، لكونها معدودة بالوحدات التي فيها

(١) أ «أمور» .

(٢) ك «لا» .

(٣) سقطت من ك .

(٤) سقطت من ك .

(٥) أ «هو» .

فاذن كمياتها المنفصلة ، ليس الا لعدديتها لا غير . والبرهان على كون العدد عرضا ، هو أنه متقدم بالوحدات التي هي أعراض .
ومجموع الأعراض لا يكون جوهرًا ، وعرضية الوحدات يدل عليها أن وحدة الجوهر مساوية لوحدة العرض في مفهوم كونها وحدة . فذلك المفهوم ان كان جوهرًا ، استحالة حصوله في العرض ، لأن الجوهر لا يوجد في العرض ، وان كان عرضا لم (١) يمتنع حصوله في الجوهر ، فوجب الجزم بكون الوحدة عرضا .

وظاهر أن الوحدة . وان كانت مبدأ العدد ومقومة له . فليست بمعدد ولا كم . اذ التعريف لهما لا يصدق عليها ، بل أقل العدد (لوحة ٢٧٩) اثنان ، وهو الزوج الأول . ونسبة الوحدة الى العدد ، ليست كنسبة النقطة الى الخط ، لأن الوحدة جزء العدد ، والنقطة نهاية الخط ، وليست بجزء منه ، والا لزم تركيب الخط من النقطة ، والسطح من الخطوط ، وللجسم من السطوح . وهذا هو معنى تركيب الجسم من الجواهر الأفراد ، وستعلم ذلك ، وامتناعه .

وكل نوع من انواع العدد له وحدة ما ، باعتبارها يكون له لوازم وخواص ، مثل الزوجية والفردية والمنطقية والأضعفية ، وغير ذلك مما يشتمل عليه علم الأثرماطيقى ، وهذه الخواص معتنعة الزوال .

واله اعتبار كثرة ، وخصوصية تلك الكثرة هي نوعيته التي هي (٢) بها ما هو ، فليس العدد مما لا حقيقة له مطلقا . وكيف يكون لما لا حقيقة له ، لا في الخارج ولا في الذهن خواص ولوازم ومناسبات عجيبة ، قد أفراد لها علم ، وفرع منه فروع . فهو مما له حقيقة في الاعتبار الذهني ، وان لم يكن له حقيقة زائدة في الوجود الخارجي كما سبق .

(١) أ «لا» .

(٢) ك «هي» .

وكل نوع من أنواع العدد ، فانما يتقوم بالوحدات التي تبلغ جملتها
ذلك النوع ، وتكون كل واحدة من تلك الوحدات جزءا من ماهيته .

فأما الأعداد التي فيه ، فليست مقومة له ، مثلا : العشرة ليست متقومة
بالخمسيتين ، فانه ليس تقومها بذلك أولى من تقومها بستة وأربعة ، او
سبعة وثلاثة ، أو ثمانية واثنين . ولو كان أحد هذه مقوما (لها) (١١) ،
لكان كافيا في تقويمها ، ومن المحال أن يكون للشيء أمور كل واحد منها
كاف في تقومه ، فتكون العشرة من تسعة وواحد ، أو من نوعين من العدد ،
انما هو من خواصها ولوازمها الخارجة عن ماهيتها .

فاذا عرفت بأنها عدد مركب من عدد كذا ، وعدد كذا ، فهو رسم وتنبيه
لاحد .

وحال النوع من العدد في وحدته باعتبار ، وكثرته باعتبار آخر ، كحال
المقدار في وحدته من جهة الاتصال ، وكثرته من جهة الاجزاء التي فيه
بالقوة .

(١) سقطت من أ وزادت منها بعد «كافيا» .

الفصل الثاني

فسي

الكمية غير القارة وهي الزمان

إذا فرضنا ثلاثة أجسام متحركة ، على ثلاث مسافات معا ، كثلاث كرات متساوية ، (و) (١) يحركها ثلاثة أشخاص الى جهات مختلفة : (و) (٢) أحداها أسرع ، والأخرى أبطأ ، والثالثة متوسطة بينهما - وابتدأت بالحركة معا فتحركت السريعة مثلا دورتين ، والبطيئة دورة واحدة ، وانتهيا معا ، والمتوسطة كفت عن الحركة قبلهما ، ودارت دورة واحدة - فالسريعة والبطيئة ، اشتركتا في الابتداء والانتهاء معا ، وتخالفتا في المسافة -

والمتوسطة شاركت البطيئة في المسافة ، ولم تشارك السريعة فيها ، فتكون السريعة خالفت البطيئة ، والمتوسطة في المسافة ، وشاركت البطيئة في شيء به خالفت المتوسطة ، وذلك الشيء هو المحرك ، ولا المتحرك ولا الحركة ، الا ما يتعلق بها من المسافة والسرعة والبطء ، لأن محرك كل واحدة غير محرك الأخرى ، والمتحرك غير المتحرك الآخر ، ولا متعلقة بها - وبينها معية تتساوى في البعض منها ، وهي ما منه ، وما اليه - ويشترك الكل في شيء منها ، وهو (٣) المدة والزمان ، واشترك الثلاثة (٤)

(١) سقطت من أ -

(٢) سقطت من ك -

(٣) أ «هي» -

(٤) أ «الثلاث» -

في قطعة منه ، واثنان في الكل .

فهذه المدة والزمان أدركت ملحوظة بالذهن ، ولا تساوي جزءها كلها
كما في سائر المقدرات ، فان الكرة السريعة لا يمكن أن تتحرك في تلك
المدة ، بتلك السرعة ، أكثر من الدوريتين ، ولا أقل ، ولا البطيئة في المدة
المفروضة يمكن أن تتحرك مثل حركتها ، ولا أكثر .

وانية الزمان ظاهرة بهذا التنبيه ، لكن ماهيته خفية . ومما ينبه على
انيته وماهيته أيضا ، أن القبلية التي لا تجتمع مع البعدية ، وهي السابقة
على وجود الحادث ، ليست نفس العدم ، فان العدم قد يكون بعد ، كما
يكون قبل ، ولا هي ذات الفاعل ، فانه قد يكون قبل ومع وبعد .

فهي شيء آخر لا يزال فيه تعدد وتصرم ، على الاتصال ، فهو متصل
في ذاته غير قار الذات . فانا لو فرضنا متحركا يقطع مسافة ، يكون
حدوث حادث ما مع انقطاع حركته ، فيكون ابتداء الحركة قبل هذا
الحادث ، ويكون ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبلات وبعديات متصرمة
ومتعددة . مطابقة لاجزاء المسافة والحركة . فتكون هذه القبلات
والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة .

فالشيء الذي هو غير قار الذات السابق على الحادث المتصل اتصال
المقادير ، هو الزمان ، وليس مفهوم غير اتصال الانقضاء والتحدد . واذا
لم يفرض الذهن في هذا الاتصال تجزؤا بالفعل ، فلا تقدم فيه ولا تاخر .

والاجزاء المفروضة فيه لا يفرض لها تقدم وتاخر ، بل تصور عدم
استقرارها المستلزم لتصور تقدم وتاخر هو حقيقة الزمان ، فالتقدم
والتاخر لإحقاق له لذاته ، ويلحقان غيره بسببه ، وذلك الغير هو كل ماله
حقيقة ، غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار ، كالحركة وغيرها
فلا نحتاج أن نقول : اليوم متأخر عن أمس ، لأن (لوحة ٢٨٠) نفس
مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخر ، بخلاف العدم والوجود
وغيرهما .

ولو كان ما ذكرناه تعريفا حديا أو رسميا للزمان ، لكان قد أخذ الزمان في نفسه^(١) ، فانه لا يصح تصور المعية والقبلية والبعدية ، الا مع تصور الزمان فلا يؤخذان في تعريفه .

وكذا الحركة السريعة والبطيئة المذكورتان في التنبيه المذكور أولا لا يؤخذ في تعريفه^(٢) ، لأن السريعة هي التي تقطع مسافة أطول في زمان (مساو أو)^(٣) أقصر ، وتقطع (مسافة)^(٤) مساوية في زمان أقصر .

والبطيئة على الخلاف من ذلك ، فالزمان مأخوذ في تعريفهما ، بل ما قيل ههنا^(٥) يجري مجرى المنبهات على حقيقة الزمان .

والقبلية والبعدية ، اذا أخذنا من حيث يقعان في زمان معين ، كان حكمهما حكم غيرهما ، في لحوق قبلية وبعدية أخرى ، يعتبرهما الذهن به . ولا ينقطع ذلك الا بانقطاع الاعتبار الذهني ، وهما اضافتان يجب وجود معروضيهما في العقل معا ، لا في الخارج كذلك ، وهما من الأمور الاعتبارية ، لا الخارجية . ولا يختصان بزمان دون زمان ، بل يصح تعلقهما في جميع الأزمنة .

واذ قد ثبت أن قبلا قد يكون أبعد من قبل وأقرب منه ، فالقبليات لها مقدار ، وهو غير ثابت ، كما عرفت . فلا يكون مقدار الجوهر ، أو هيئة يتصور ثباتهما ، فهو مقدار لهيئة ، لا يتصور ثباتهما ، وهي الحركة . فماهية الزمان أنه مقدار الحركة ، لا من جهة المسافة ، بل من جهة التقدم والتأخر ، اللذين^(٦) لا يجتمعان . وانت تعلم من تأخر ك لأمر .

(١) « في حده » .

(٢) أ « لا يمكن أخذهما في تعريفه » .

(٣) سقطت من ك .

(٤) سقطت من ك .

(٥) أ « الى ههنا » .

(٦) ك « اللذان » .

إذا أدى الى فوات ما يتضمن تقديمه ، أن أمرا ما قد فاتك ، وذلك الفاتت هو الزمان .

وتعلم أنه مقدار حركة بما يرى من التفاوت ، وعدم الثبات والقطرة السليمة ، يستغنى بهذا في اثبات الزمان ، وبيان ماهيته عن جميع ما مر من التنبيهات عليهما .

ومن لا^(١) يستغنى فلا بد له من التنبيهات السابقة . وقد عبر عن الزمان أيضا بأنه اعتبار التقدم والتأخر والقبلية والبعدية في الأمور الموجودة والمقدرة في الوهم .

وتعتبر القبلية والبعدية بالنسبة الى الآن الوهمي الدفني ، (وهو)^(٢) الزمان الذي حواليه ، فالأقرب من أجزاء الماضي اليه بعد ، والأبعد قبل ، والمستقبل بخلاف هذا .

ولا مبدأ زمني للزمان ، والا لكان له قبل لا يجتمع مع بعده ، وليس ذلك قبل نفس عدم^(٣) ، ولا بأمر ثابت يجتمع مع بعده ، وليس أيضا قبلية زمانية ، فيكون قبل جميع الزمان زمان ، وهو محال .

وبقريب^(٤) من هذا يتبين ألا مقطوع زمني له ، إذ يلزم أن يكون له بعد ، وبعده ليس عدمه ، إذ قد يكون لعدم قبل ، ولا شيء ثابت ، كما سبق ، فيلزم أن يكون جميع الزمان شيء منه ، فلا ينقطع ما فرض أنه قد انقطع ، هذا خلف .

ولا يلزم من هذا ، كون الزمان واجبا لذاته ، إنما كان يلزم ذلك ، لو لزم من فرض عدم المحال ، كيف كان ، أما إذا لزم المحال من فرض عدمه قبل ثبوته ، أو بعد ثبوته ، لا مطلقا ، لم يلزم وجوبه بذاته .

(١) أ « لم » .

(٢) سقطت من أ .

(٣) ك « القبلية » .

(٤) أ « يقرب » .

والآن في الزمان كالنقطة في الخط ، وهو طرف موهوم بين الماضي والمستقبل ، به متصل أجزاء ائزمان بعضها ببعض .

واذ ليس للزمان طرف فلا يوجد لهذا الآن ، الا في الذهن . وكما أن النقطة ليست مقومة للخط ، كذلك الآن ليس مقوما للزمان ، وسيتحقق ذلك فيما بعد ، فهو عرض حال في الزمان ، هو حد مشترك بين ماضيه ومستقبله . والماضي ليس بمعدوم مطلقا ، بل معدوم في المستقبل ، والمستقبل معدوم في الماضي ، وكلاهما معدوم في الآن .

وليست المسافة وحدها هي السبب في التقدم والتأخر ، اللذين فسي الزمان ، والا لما كانت المسافة الواحدة تقع فيها حركة متقدمة ومتأخرة ، بالتعاود ، بل للمسافة مدخل ما في ذلك ، وهو ظاهر . وقد قسم الزمان الى أجزاء من السنين والشهور والأيام والساعات ، وغير ذلك .

وأجزاء الزمان الدائم هي جزئيات الزمان المطلق ، ولا يتقدم جزء مفروض من الزمان على جزء آخر منه ، تقدما زمانيا ، بل يتقدم عليه بالطبع . والسابق منهما شرط معد لللاحق ، لأنك ستعلم أن الحركات هي سبب (حدوث)^(١) الحادث ، والحركة حادثة وكل حادث له علة حدوث من الحركات ، فالحركة كذلك . فيقدم جزء من الحركة على جزء آخر طبيعي ، لا زمني .

وليس بعض أجزائها أولى بالعلية من بعض ، بحسب ماهيتها ، بل الأولوية بحسب أمر خارج من فاعل محرك وقابل ، هو أجزاء المسافة . وتعين المراد بالتقدم الطبيعي ، بسبب الفاعل ، وجزء آخر مبن على المسافة ، والوصول الى ذلك الجزء أيضا ، بسبب المسافة ، والجزء الآخر ، ومعينة ما هو في الزمان للزمان ، غير معينة شيئين يقعان في زمان واحد ، لأن الأولى تقتضي نسبة واحدة ، لشيء غير الزمان الى

(١) سقطت من ك .

الزمان ، هي متى ذلك الشيء . والأخرى تقتضي نسبتين تشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد ، هو زمان ما .

وكما تقدر الحركات بالزمان ، كذلك يقدر الزمان بالحركة ، كما يدل المكيال على المكيال تارة ، والمكيال على المكيال أخرى . وكذا تدل المسافة على الحركة (لوحة ٢٨١) ، في الحركة على المسافة .

ويكفي في تحقق الزمان حركة واحدة ، ولا أي حركة ، بل الحركة التي لا بداية لها ، ولا نهاية ، لتكون حافظة له .

وكما أن المقدار الموجود في جسم يقدره ويقدر ما يحاذيه ويوازيه ، كمقدار مسطرة ، كذلك مقدار الحركة الواحدة ، وهي الحركة التي يقدر بها الزمان ، يقدر منها (١) سائر الحركات .

وكما ليس يجب أن يكون ذلك المقدار في المسطرة متعلقا (٢) بالمقدر والمقدر ، كذلك هذا المقدار يكفي في تقديره لسائر الحركات ، أن يكون مقدارا لحركة واحدة . ويكون الزمان غير قار الذات ، فلا يكون شيء منه حاضرا . وكل ما هو علة للزمان تامة كانت أو ناقصة ، فلا يكون في الزمان ، ولا معه ، اللهم الا في التوهم ، حيث يقيس الوهم هذه الأشياء الى الزمانيات .

واذا قيل السكون في الزمان ، أو مقدر به ، فهو تجوز . فمعنى أنه لو كان الساكن متحركا ، لكان مقدار حركته كذا ، والجسم اذا قيل في الزمان ، فانما هو من جهة حركته .

ونسبة الزمان الى الحركات ، كنسبة الذراع الى المذروعات . وكونه مقدار للحركة ليس بأمر زائد على الحركة في الأعيان قائم (٣) بها ، انما هو زائد بحسب الاعتبار الذهني ، من حيث يلاحظ الذهن كون الحركات

(١) ك «به» .

(٢) ك «متعاقبا» .

(٣) أ «قائما» .

متشاركة في كونها حركة ومختلفة في مقاديرها ، التي هي أزمنتها .
وكما أن المقادير القارة الذات تشاركت في المقدارية ، وزاد بعضها
على بعض ، ولم يلزم من ذلك أن تزيد بعض ، بأمر وراء المقدار ، فكذا
الحال في الزمان بالقياس الى الحركة .

ولا ينتسب الى الزمان شيء بأنه حاصل منه ، الا اذا كان ذلك الشيء
من الاشياء التي فيها تقدم وتأخر (ر) (١) ماضى ومستقبل ، وابتداء
وانتهاء . وذلك هو الحركة أو ذو الحركة ، فان كل أمر زمني له متى ،
ويصح عليه الانتقال في متناه ، وما هو خارج عن هذا ، فانه يوجد مع
الزمان لا فيسه .

وهذه المعية ان كانت بقياس ثابت الى غير ثابت ، فهو الدهر ، وان
كانت بقياس ثابت الى ثابت ، فأحق ما يسمى به السرمد . وهذا الكون
أعني كون الثابت مع غير الثابت ، والثابت مع الثابت ، بازاء كون
الزمانيات في الزمان . وتلك المعية ، كأنها متى للأمور الثابتة .

ولا يتوهم في الدهر ، ولا في السرمد امتداد ، والا لكان مقدار الحركة
والزمان كعمول للدهر (٢) ، والدهر كعمول للسرمد ، فانه لولا دوام نسبة
علل الأجسام الى مبادئها ، ما وجدت الأجسام ، فضلا عن حركاتها ولولا
نسبة دوام الزمان الى مبدأ الزمان ، ما تحقق الزمان . ودوام الوجود
في الماضي هو الأزل ، ودوامه في المستقبل هو الأبد ، والدوام المطلق يعم
الدهر والسرمد .

(١) سقطت من ك .

(٢) أ «الدهر» .

الفصل الثالث

قي

ما لا يعتبر فيه من الكيفيات أنه كمال جوهر ، وهو ما يختص

وما يعتبر فيه أنه استعداد فحسب

أما الكيفيات المختصة بالكميات ، فهو التي لا يتصور عروضها لشيء
ما الا بواسطة كميته . ويدخل فيها ما يكون كذلك ب كله كالاستقامة
والانحناء ، أو ببعض أجزائه كالحلقة المركبة من : لون وشكل . وهي
كذلك ، لما فيها من الشكل فقط .

وينقسم هذا النوع الى ما يكون مختصا بالكمية المتصلة ، والى ما يكون
مختصا بالكمية المنفصلة . والمختص بالمتصلة اما شكل وحده أو غيره .
وذلك الغير اما مركب مع الشكل كالحلقة ، أو غير مركب معه (١) ،
كالاستقامة .

والذي يختص بالكميات المنفصلة ، هو كالزوجية والفردية . ومعنى
الاستقامة في الخط كونه بحيث اذا فرض عليه نقط ، كانت في سمت واحد
أي لا يكون بعضها أرفع ، وبعضها أخفض .

وقد يعبر عن الخط المستقيم بأنه الذي تنطبق أجزاؤه بعضها على
بعض ، على جميع الأوضاع ، بخلاف المنحني ، فانه ربما انطبق قوسان
اذا جعل مقعر احدهما الى محدب الأخرى . أما على غير هذا الوضع
فلا ينطبق .

(١) أ «معها» .

وقد يقال : هو أقصر خط يصل بين نقطتين ، أو هو الذي اذا أثبتت نهايته ، وقبل لا يتغير وضعه ، أو أنه الذي يستر وسطه طرفيه ، واستواء السطح هو كون الخطوط المفروضة عليه في جميع الجهات مستقيمة ، واستدارة السطح المستوي ، هو أن يحيط به خط مستدير ، يفرض في داخله نقطة تتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه .

وكرية الجسم هو أن يحيط به سطح مستدير يتأتى أن يفرض في داخله نقطة ، تكون كل الخطوط المستقيمة الخارجة اليه منها متساوية . وتتصور الدائرة من توهمننا ثبات أحد طرفي الخط المستقيم ، مع ادارة الطرف الآخر ، الى أن يعود الى وضعه الأول . والنقطة الثانية هي مركز الدائرة .

والخط المار بالمركز من المحيط الى المحيط ، هو قطرها . والكريسة تتصور من توهمن ثبات قطر الدائرة ، مع ادارة نصفها ، الى أن يعود الى وضعه أولاً (١) . والخط الذي يمر بمركز الكرة من محيطها (السى محيطها) (٢) يسمى قطر الكرة .

واذا توهمننا حركة الكرة مع ثبات قطر من أقطارها ، فذلك القطر محورها ، وطرفاه قطباها ، والدائرة التي بعدها من قطبي الكرة بعد واحد (٣) منطقة (لوحة ٢٨٢) الكرة .

والمخروطية في الشكل نتصورها (٤) من كوننا نتوهم خطا قائما في السمك ، خارجا عن مركز الدائرة ، غير مائل الى جانب من الجوانب ، مع أننا

(١) أ «الأول» .

(٢) سقطت من أ .

(٣) أ «بعدا واحدا» .

(٤) ك «تتصور» .

نصل من محيط الدائرة خطين^(١) الى طرفي الخط القائم ، حتى يحدث مثلث ، وتوهمنا ثبات الخط القائم ، مع ادارة المثلث (الى أن يعود الى وضعه الأول)^(٢) .

واسطوانية الشكل نتصورها من توهم خطين قائمين في السمك ، خارجين : احدهما من مركز الدائرة ، والآخر^(٣) من محيطها ، مع كوننا نصل بين كل واحد من طرفيها بخط مستقيم ، حتى يحدث سطح ، ويتوهم ثبات الخط الخارج من المركز ، مع ادارة هذا السطح ، الى أن يعود الى وضعه الأول ، والشكل ليس نفس حد الجسم ، أو حدوده ، بل هو هيئة تلزم الجسم المحدود ، من حيث هو محدود ، وهو حاصل في جميع ذلك المحدود .

وان كان بشركة من الحد ، ومشروطا به ، وليست الدائرة في الخط ، ولا الكرة في السطح . وان كانت الدائرة لا تتم الا بانعطاف خط ، والكرة لا تتم الا بتقبيب سطح ، ولو كانت الدائرة في مجرد الخط ، لكانت استدارة أو تقويسا .

ولو كانت الكرة في السطح لكانت^(٤) اما تقعيرا ، بحسب ما يلي جانب التجويف ، أو تقبيبا ، بحسب ما يلي الأمر الخارج . فالحق أن الكرة جسم لا سطح ، والدائرة سطح لا خط ، والزاوية هيئة تحصل للمقدار من حيث هو ذو حد أكثر من واحد ، ينتهي عند حد مشترك .

والحقيقة شكل من حيث انه في جسم طبيعي ، أو صناعي ، مخصوصا ، بما يصح ابصاره ، في حالة تحصل من اجتماع اللون والشكل ، وباعتبارها يوصف الشخص بالحسن والقبح . وما يتعلق من الكيفيات بالكم المنفصل ،

(١) أ «خطا» .

(٢) سقطت من ك .

(٣) ك «والأخرى» .

(٤) ك «لكان» .

لموضعه علم الأرثماطيقى ، وهو غير مناسب لفرض هذا الكتاب .
وقد أهملت ذكر كثير مما يتعلق بالكم المتصل ، البعض منه لهذا السبب ،
وبعض لوضوحه كالتربيع والتثليث وأشباههما .

وما عرفته مهنا من الكميات فهو آت بالفرض ، والمقصود من ذكره
بالذات ، انما هو الكيفيات المتعلقة به ، لافتقار ما عرفتها به اليه .
واما الكيفيات الاستمدادية ، فمتها تهيو لقبول اثر ما بسهولة ، او
سرعة ، وهي طبيعى ، كالمراضية واللين ، وتسمى اللاقوة .

ومنها تهيو للمقاومة وبطء الانفعال ، كالمصاحية والصلابة ، وذلك
هو الهيئة ، التي بها صار الجسم لا يقبل المرض ، ويتأتى عن الانفعال ،
لا أنه لا يمرض ، ولا ينمى ، ويسمى القوة ، ويشتمل أقسام هذين ،
أعني القوة واللاقوة ، كونها استعدادات ، تنصور في النفس بالقياس ، الى
كمالات ، وهي ان كانت في أنفسها كمالات ، فليس المعبر مهنا كماليتها ،
بل كونها استعدادا لكمال غيرهما . ولا يراد بالكمال مهنا ما يكون فضيلة
للشيء ، أو ملائما له ، بل معناه : كونه نهاية استعداد ما ، لا غير .

ويدخل في هذا النوع من الكيفيات كثير من الكمالات المحسوسة وغير
المحسوسة ، لا باعتبار كماليتها ، بل باعتبار اعدادها لكمال آخر .

وقوة الانفعال قد يكون مقصور التهيؤ نحو شيء واحد ، كقوة الفلسك
على قبول الحركة ، دون السكون .

وقد يكون التهيؤ نحو أشياء تزيد على واحد ، كقوة الحيوان على
الحركة والسكون ، ولكن باعتبارين ، كما سبق . وقد يكون القابل
قابلا للشيء ، دون حفظه ، كقوة قبول الماء للشكل ، وقد يكون قابلا
وحافظا معا ، كقبول الحجر له ، والقوة الشديدة اذا اشعد تأثيرها ،
يشعد امتناعها عن التأثير .

وكل متأثر يقصر من حيث تأثيره عن قوة ما يؤثر فيه . والقوة قد
تكون بحيث أي شخص اتفق مصداقتها له ، تبقى القوة بعده . وقد تكون

بحيث تستوي نسبتها الى اي واحد كان من الأشخاص . انها اذا صادفت
واحدا من الجملة ، تخور ولا تبقى بعده . والقوة اذا أخذت متخصصة
بشيء واحد ، لسبب يخصها به في الغرض أو في الأعيان .
فاذا رفع ذلك الشخص بطلت القوة (١) عليه ، لا أن القوة بطلت عن
محلها ، بل عن كونها قوة على ذلك الشخص ، من حيث هو ذلك المعين ، وان
كانت باقية في نفسها .

(١) ا «للقوة» .

الفصل الرابع

قي

الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة

المحسوس من الكيفيات بالحس الظاهر ، غني عن التعريف بالحد أو الرسم ، اذ لا أظهر من المحسوسات . لكن ربما احتيج الى التنبيه على مفهوم اسم بعضها . وتنقسم على حسب انقسام الحواس ، التي يحس بها ، الى خمسة أقسام :

الأول - اللموسات ، وأذكر منها اثني عشر وهي : الحرارة والبرودة ، الرطوبة واليبوسة ، اللطافة والكثافة ، واللزوجة والهشاشة ، والجفاف والبلة ، والثقل والخفة . فالحرارة من شأنها تفريق المختلفات ، وجميع المتشاكلات ، لأنها تنفيذ الميل المصعد بواسطة التسخين .

فما يتركب من أجسام مختلفة في اللطافة والكثافة ، فالطفه أقبل للخفة من الحرارة ، كالهواء الذي هو أسرع قبولا لذلك من الماء ، الذي هو أسرع قبولا له من الأرض .

فاذا عملت الحرارة في المركب بادر الأقل لها ، الى التصعيد قبل مبادرة الأبطأ ، والأبطأ دون المماضي (لوحة ٢٨٣) ، فتفرق الاجسام المختلفة الطبائع التي حصل منها المركب ، ثم يحصل منها عند تفريق تلك الأجزاء ، اجتماع المتشاكلات ، بمقتضى طبائعها ، اذا لم تكن بسائط المركب شديدة الالتحام .

أما اذا كان التحامها شديدا ، وكان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال فقد يحث لقوة الحرارة حركة دورية ، كما في الذهب . فان اللطيف اذا مال

الى التصعيد جذبه الكثيف الى أسفل ، فاستدارت حركتها ، فان كان مع
شدة الالتحام اللطيف عاليا جدا ، صعد بالكلية ، واستصحب الكثيف ، والا
أثرت النار في تسييله ان لم يفلب الكثيف جدا .

وان غلب جدا لم يقدر على تسييله ، هذا كله اذا لم تقتزن بالمركب
صورة ، تمنع من شيء من ذلك ، أو تقتضي خلافه . ودلت التجربة ، على
أن من أسباب الحرارة الاستضاءة والحركة ، ومجاورة النار ، اذا كان القابل
لشيء من ذلك قابلا للحرارة . اما اذا لم يكن قابلا لها ، فلا .

والبرودة ليست عدم الحرارة ، لأنها محسوسة ، ولا شيء من العدم
كذلك ، بل التقابل بينهما تقابل التضاد ، وتأثيرها على خلاف تأثير مقابلهما .
والرطوبة هي الكيفية التي يكون بها الجسم سهل التشكل بشكل الحاوي ،
سهل الترك له . واليبوسة هي الكيفية التي بها يصير الجسم قابلا لذلك
(الشكل (١)) وتركه يعسر . واللطافة رقة القوام . والكثافة غلظة .
واللزوجة هي سهول قبول الجسم للتشكل بأي شكل أريد مع عسر تفريقه .
واذا قصد تفريقه امتد متصلا . والهشاشة هي كونه بحيث يسهل تفريقه ،
ويعسر تشكيله .

والجفاف هو الاستحالة (٢) التي للجسم ، بسبب كونه لا تقتضي طبيعته
نوعه الرطوبة ، ولا ملاصق لجسم رطب (٣) . والبلة هي الحالة التي للجسم
بسبب أنه مع كونه غير مقتضي للرطوبة هو ملاصق لجسم رطب (٤) والثقل
هو ما يتحرك به الجسم الى جهة السفل ، وتوجيه البرودة .

والخفة ما يتحرك به الى جهة العلو ، وتوجيه الحرارة ، وكلاهما عرف
بالتجربة . فانا قد جربنا أن صعود الجسم ، يشتد باشتداد حرارته ،

(١) سقطت من ك .

(٢) أ «الحالة» .

(٣) أ «لذي رطوبة» .

(٤) سقطت من ك .

ويضعف بضعفها ، وأن نزوله يشتد ويضعف بحسب حال برودته ، فبسي
الشدة والضعف . ولولا أن الحرارة تقتضي التصعيد ، والبرودة تقتضي
خلافه ، لما كان الأمر كذلك .

والقسم الثاني من الكيفيات المحسوسة هو المذوقات . والذي نعرفه من
بساطتها تسعة هي : المرارة والحراقة والملوحة والعفوضة والحموضة
والقبض ، والدسومة والحلاوة ، والنفاهة . وربما كان للشيء طعم في
نفسه ، لكنه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان ، حتى يدركه ،
ثم اذا احتيل في تلطيف أجزائه أحس منه بطعم ، كما في الحديد والنحاس .
وقد يجتمع طعمان في جسم واحد ، كالمرارة والقبض في الحفوض ، ويسمى
بشاعة ، وكالملوحة والمرارة (١) في السبخة ويسمى زعوقة .

وربما اجتمع من الكيفية الطعمية والتأثير اللمسي أمر واحد لا يتميز في
الحس ، كالطعم والتفريق مع الاسخان ، فانه قد يحصل منها حراقة أولا
مع الاسخان ، وقد يوجبان حموضة ، وكالطعم مع التكثيف اللذين ربما
أوجبا عفوضة . وربما كان ذلك هو السبب ، لتكثير ما يحس به من
الطعوم ، أو من جملة أسبابه .

ولم أجد وجه حصر للطعوم في عدد ، لا في نفس الأمر ، ولا بحسب ما
يمكن في حق اليسير الاحساس به .

والقسم الثالث المشمومات ، وليس لها أسماء مخصوصة ، الا من جهة
الموافقة والمخالفة ، أن يقال لها رائحة طيبة أو منتنة .

ويختلف ذلك باختلاف أحوال الذين (٢) يحسون بها ، فان الموافق
لشخص قد يكون مخالفا لآخر ، أو من جهة ما يقترون به بها (٣) ، كما يقال

(١) أ ذك المرارة والملوحة .

(٢) في ك «الذين» .

(٣) ك «به» .

رائحة حلوة أو حامضة ، ولا أعرف لها وجه محصر .

والقسم الرابع المسموعات ، وهي الأصوات والحروف والسبب الذي نجده محدثا لهما هو تموج الجسم السيلال الرطب ، كالماء والهواء . وليس المراد من التموج حركة انتقالية ، من ماء أو هواء واحد بعينه ، بل هو أمر يحدث بصرم بعد صرم ، وسكون بعد سكون . وسبب التموج امتساس عنيف ، هو القرع أو تفريق عنيف هو القلع . أما القرع فانه يموج الماء والهواء ، الى أن يتقلب من المسافة التي سلكها القارع ، الى جنبها بعنف شديد ، وكذا القلع . ويلزم منهما جميعا انقياد المتباعد منهما للتشكل والتموج الواقعين هناك .

ويتوقف احساسنا بالصوت ، فيما جربناه . وان جاز ألا يكون شرطا مطلقا على وصول الهواء الحامل له الى الصماخ ، لأنه يميل من جانب الى جانب ، عند هبوب الرياح . ومن أخذ أنبوبة طويلة ، ووضع أحد طرفيها على فمه ، وطرفها الآخر على صماخ انسان ، وتكلم فيها بصوت عال ، سمعه ذلك الانسان ، دون الحاضرين .

واذا رأينا انسانا من البعد يضرب بالقاس على الخشبة ، راينسا الضربة قبل سماع الصوت .

وليس الصوت نفس القرع أو القلع ، لأنهما في تقسيمهما مختلفان ، مع أنا نفهم الصوت ، دون الحاجة الى تعقل قلع أو قرع ، أو أن لهما مدخلا فيه .

ثم انهما يدركان بالبصر وغيره ، وهو لا (لوحة ٢٨٤) يدرك الا بالسمع وايضا فانه يبقى بعد فواتهما . وليس عليك من هذه الفروق ، أنه غير الحركة والتموج . ولو كان الصوت أمرا (١) لا يحصل الا في الصماخ ، لما كنا اذا سمعناه عرفنا جهته ، وأنه من قريب أو بعيد ،

(١) في الاصل ك «امر» .

بمجرد السماع ، لا من أبصار التموج • أو الاستدلال بجهازه
وخفائته^(١) ، على قربه وبعده ، فإذا هو حادث في جهته خارج الأذن •
وأما الصدى فإنه يحصل من انعكاس الهواء المتموج ، من مصادم عال ،
كجبل أو حائط ، محفوظا فيه مقطعات الحروف ، ان كانت فيه حاصلة •
ولا يبعد أن يكون لكل صوت صدى عند كل مصادم ، ولكن في البيوت
يجوز ألا يقع الشعور بالانعكاس ، لقرب^(٢) المسافة فلا يحس بتفاوت
زمانى للصوت وعكسه ، ولهذا يكون صوت المغنى في البيت أقوى مما في
الصحراء •

والموجب للصدى ، ان كان ذا ملاسة ، ثبت الصدى زمانا ، لتعاقب
الانعكاس بتعاقب الاندفاع • والهواء ان كان يتشكل بمقاطع الحروف ،
غائب عنا ، يوجب^(٣) حفظ تلك التقطيمات •

وكيف كان ، فان الهواء لا يحفظ الشكل ، وهو سريع الالتئام
والتشويش بادنئ سبب ، بل ان كان يتشكل بمقاطعها ، فانما ذلك لسبب
غائب عنا ، يوجب^(١) حفظ تلك التقطيمات •

فان لم يكن كذا ، لم يكن متشكلا بتلك المقاطع • ولا يكون تشكله بها
شرطا في حدوث حرف أو صوت • ومن الجائز ألا يكون تموج السيل ولا
توسطه ، شرطا في حصول الصوت والحرف ، على كل حال ، بل على وجه
مخصوص ، كحال تعلق النفس بالبدن ، على الوجه الذي هي عليه الآن ،
وان جاز ألا يكون شرطا على وجه آخر ، أو وجوه أخرى •

ويجوز أيضا أن تحصل بعض الأصوات بعلة ، وبعضها بعلة أخرى ،
لما عرفت أن الواحد بالنوع ، جاز أن يكون له علل مختلفة •

(١) أ «بجهازه وخفائه» •

(٢) ك «غرب» •

(٣) ك «بوجوب» •

والحرف هيئة عارضة للصوت ، يتميز بها عن صوت آخر مثله ، في الحدة والثقل تميزا في المسموع . والحرف اما مصـوـتة ، وهي التي لا يمكن الابتداء بها ، واما صامتة ، وهي ما عداها . وقد يكون في هذه ما لا يمكن تحديده ، كالباء والتاء والعاء والـدال . ونسبة عروضها للصوت ، نسبة عروض النقطة للخط ، اذ لا يتحقق الا في أول زـمـان ارسال النفس ، أو آخر زمان حبسه . وحصر الحروف في عدد في نفس الأمر ، أو بحسب الوجدان ، مما لا أجد سبيلا الى وجهه .

وامقسم الخامس المبصرات ، وهي الالوان والاضواء أما الالوان فيتعذر على حصرها في عدد ، والسواد والبياض منهما ، هما ضدان في غاية التباعد ، ولا يبعد أن يكون كل ما عداهما ، أو بعض ما عداهما ، من الالوان من تركيبهما على وجه مخصوصة .

ولا شك ان السواد والبياض ، والحمرة (والصفرة)^(١) والخضر اذا سحقت جدا ، ثم خلطت ، فانه يظهر منها بحسب اختلاف مقادير المختلطات الوان مختلفة . فمن المحتمل ان يكون سائرهما حاصلًا على هذا الوجه ، أو يكون كل واحد منها أو بعضها ، ألوانا مفردة ، في الحقيقة لا عند العس فقط .

ومن الجائز أن تكون الألوان غير متناهية ، في نفس الأمر . وان لم يعتبر كون اختلافها بالشدة والضعف ، اختلافا نوعيا . أما اذا اعتبرناه كذلك ، فالأمر ظاهر ، لكن جاز مع ذلك ألا يحصل منها الا المتناهي .

ومن الالوان : ما هي مشرقة قريبة من طباع الضوء ، كالارجوانية ، والفيروزجية ، والنضرة الناصعة ، والحمرة الصافية . ومنها ما هي مظلمة ، كالغبرة ، والذهنة ، والموذية ، والسواد ، وأمثالها .

(١) سقطت من ك .

وانفعال البصر عن اللون ان لم يكن مانع (ان)^(١) ، اخذناه داخلا فسي مفهوم اللون . مقوما له . ولا حصول لشيء من الألوان في الظلمة ، لأننا في الظلمة لا نراها ، وليس ذلك لأن الهواء المظلم عائق عن ابصارها ، اذ ليس فيه كيفية عاتقة عن الابصار ، والا لما كان من قعد في غار مظلم ، وفي خارجه جسم مستنير ، يرى ذلك الجسم ، فهو اذن لعدم حصوله في الظلمة . ان أخذ على ذلك التقدير .

وأما اذا لم تأخذ ذلك الانفعال مقوما له ، وجزءا من مفهومه ، فلا يلزم من ذلك أكثر من أن الضوء شرط في صحة كونه قريبا ، لا في تحققه في نفسه ، بل ولا يلزم منه أيضا أن يكون الضوء شرطا على الاملاق ، بل جاز ان يكون (ذلك)^(٢) على مثل ما ذكرت ، في شسراائط حدوث الصوت وعلل حصوله .

وقد يتوهم في الألوان أنها جواهر ، وهو خطأ ، منشوء تجويز مفارقتها عن محالها وقيامها بذاتها . وهي هي على الوجه الممتنع ، في انتقال الأعراض ، بسبب أن ذلك الانتقال ، لا يعلم امتناعه فيها بديهة . والذي يدل على عدم جوازه ، هو أن السواد مثلا ، اذا فارق المحل ، فاما يتأتى فيه أن يحس ، أو لا يتأتى فيه ذلك .

فان تاتى وفرض أنه أحس فاليه اشارة ، وهو مع مقدار . والمفهوم من المقدار غير المفهوم من السواد لتعقل المقدار دون السواد واذا كان مع مقدار فهو في شيء متقدر وجسماني . وقد فرضت مجردة ، هذا خلف . وان لم يتأت فيه أن يحس ، فليس في نفسه سوادا ، وهو محال . وأنت تعلم أن الشيء الأسود مثلا ، اذا ابيض وماهيته وشكله ووضعه وجميع أحواله بعد كما (لوحة ٢٨٥) كانت ، الا السواد

(١) سقطت من ك .

(٢) سقطت من ك .

فالسواد زائد (لوحة ٢٨٥) على الجميع ، وليس لا شيء محض ، فان اللاشيء لا ينتقل عنه حاسة .

وقد تتفق الأجسام في الأشكال ، وتختلف في الألوان . ولو كان اللون نفس الشكل ، لما كان كذا ، ولكان للهواء لون محسوس ، لكون له شكل . وبمثل هذا يظهر الفرق بين كثير من الأعراض . وأما الأضواء فحقيقتها الظهور للبصر ، ويقابله الخفاء المطلق ، وهو الظلمة . والضوء تختلف مراتبه بالشدة والضعف ، بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين . وقد يظن أن الأشعة أجسام شفافة ، منفصلة عن المضيء ، ومتصلة بالمستضيء ، وهو باطل ، والا لكان اذا سدت الكوة بنتة ، ما كان بقيت ولو توهم بقاء أجزاء صغار قد زال ضوءها ، فبقيت مظلمة ، لوجب أن تكون جسميتها غير ضوئها .

ولو كانت أجساما ، لما علقت الأجسام دونها ، ولاختلفت عند هبوب الرياح وركودها ، ولحرققت الأفلاك ، لنفوذها فيها ، ولتداخلت مع الهواء ، أو دافعته دفعا عظيما يظهر ، ولما تحركت بطبيعتها الا الى جهة واحدة ، ولتراكم أضواء سرج كبيرة ، حتى صارت ذا ثخن .

والحدس يحكم بهذه وأمثالها ، على عدم كون الشماع جسما ، وهو غير اللون أيضا ، لأن اللون ان أخذ عبارة عن نفس الظهور المبصر مطلقا ، بل بنور الشمس الظاهر المبصر ، وبالضوء اذا غلب على مثل الشبح ، فغاب لونه ، مع أن ظهوره متحقق بضوئه .

وان أخذ اللون على أنه ظهور البصر ، على وجه مخصوص ، فاما أن تكون نسبة الظهور الى السواد والبياض ، كنسبة اللونية اليهما في أن الظهور لا يزيد في الأعيان على نفس السواد ، كما لا تزيد اللونية عليه عينا .

فالظهور محمول عقلي ، فظهور البياض في الخارج هو البياض ، فالأتم بياضا ينبغي أن يكون أتم ظهورا ، وكذا الأتم سوادا ، وليس كذا ، فانا

إذا وضعنا العاج في الشمع ، والثلج في الظل ، ندرك بالمشاهدة أن بياض الثلج أشد من بياض العاج ، وأن العاج أضوأ وأنور حينئذ من الثلج ، فالأبيضية غير الأتورية ، واللون غير النور . وكذا الأتم سوادا إذا وضعناه في الظل ، والأنقص في الشمع ، كان الأشد سوادا ، أنقص نورية ، والأنقص نورا أشد سوادية .

ولو نقلنا ما هو في الشمع الى الظل ، وما هو في الظل الى الشمع ، لصار الأتم أنور ، مع بقاء أشديته .

فالظهور للبصر غير اللون ، وإن لم يتحقق اللون دونه . والضوء منه أول ، ومنه ثان ، فإن الضوء الحاصل من المضيء لذاته يسمى ضوءا أولا ، والحاصل منه في آخر يسمى ضوءا ثانيا .

وإذا قيل إن الضوء نفذ في كذا ، وسرى في كذا ، وانتقل من كذا الى كذا ، فذلك كله مجاز . وحقيقته حصول الضوء من المضيء الى المستضيء دفعة ، من غير حركة ، لاستحالة استقلال العرض بالانتقال ، لما مر ، ولا انعدام من المضيء ، وهو هو ، بل على وجه أن حصوله في المضيء علة لحصوله فيما استضاء به ، والظلمة المقابلة للضوء ليست عبارة الا عن عدم الضوء فحسب .

فإن كل ما لم يكن له نور فهو مظلم ، سواء كان من شأنه أن يكون مستنيرا ، أو لم يكن ، فلا يحتاج ما (١) انتفى عنه النور ، في كونه مظلما ، الى شيء آخر . فالتقابل بين النور والظلمة على اصطلاح هذا الكتاب ، تقابل الايجاب والسلب . وفي أكثر الكتب غيره اصطلاح على أن تقابلهما تقابل الملكة والعدم . بمعنى أن الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئا . والضوء ، وإن كنا لا نشاهده عارضا ، الا للسطح

فنفس مفهومه لا يمنع من كونه ساريا في جميع الجسم باطنه وظاهره ،

(١) ك « الى ما » .

كمثل سريان اللون فيه ، بحيث يظهر به الباطن ، كما يظهر به الظاهر ،
وان منع من ذلك مانع ، فهو أمر من خارج المفهوم ، ولهذا لم يكن مسن
قبيل ما يختص بالكميات ، وان كان بحسب المشاهدة والوجدان ، مختصا
بها .

ولا اعتبار بذلك ، بل الاعتبار في كون الكيفية مختصة بالكيفية ،
بكونها لا تتصور الا كذلك ، كما سبق .

واذا كان معنى كون الشيء مضيئا كونه ظاهرا للبصر ، فكلما يتصور
كونه ظاهرا للبصر يتصور كونه مضيئا ، كان سطحا أو جسما ، ماديا ،
أو غيرهما (فالضوء والنور والشعاع بأي عبارة شئت هو) (١) كمال
محسوس لكل ما يستضيء به .

(١) سقطت من ك وأنت خطأ بعد «ما يستضيء به» .

الفصل الخامس

فِي

ما ليس من شأنه أن يحسن بالحسن الظاهر

من أنواع الكيف

كل ما كان من الكيفيات الغير المحسوسة ، غير راسخ ، يسمى حالا ،
كغضب الحليم . وكل ما كان منها راسخا ، يسمى ملكة ، كصحة
المصباح .

وإذا قيل : لكذا ملكة على فعل كذا ، أو خلق كذا ، فليس المراد بذلك أن يصدر عنه ذلك الفعل ، أو ذلك الخلق مثلا ، بل أن يكون بعبء يصدر عنه ذلك ، من غير روية ، مثل : ملكة الصناعة ، فإن الضارب بالطنبور لا يتروى في نقرة نقرة .

وكذلك ملكة العلم ، بأن يحضر الانسان المعلومات ، بل أن يكون مقتدرا على احضار معلوماته ، من غير أن يتروى^(١) ولا شك أن جميع ذلك تهيبات في النفس ، أو العقل .

وكذا حال الصحة ، فان معناها أن يصدر عن الانسان الأفعال التي تصدر عن (لوحة ٢٨٦) البدن بالاعتدال ، بغير تعب .
ولا محالة أنه تهيئة في البدن قد^{١٢} يكون شيء واحد في أول حدوثه حالا ، ثم يصير بعد ذلك هو بعينه ملكة . وكل ما يجده الانسان من

(۱) آ «پرووی»

(٢) أ «فقد»

نفسه من هذه الكيفيات ، فهو غني عن التعريف بالحد أو الرسم ، بل قد يشار اليه اشارة عقلية ، على وجه التعمين له .

وكيفية نسبته الى ما يتعلق به ، كالادراك^(١) الذي يحتاج الى تمييز القدر المشترك منه بين الاجناس . والتخيل والتوهم^(٢) والتعقل فان كل هذه تشترك في كونها ادراكا . وتمتاز كل واحدة منها عن باقيها بتمييز ، وكذا اللذة والألم بالنسبة الى ما يصدقان عليه من الحالات الملدة والمؤلة . فان هذا وأمثاله مما نجده من أنفسنا ، لا نجده الا مخلوطا بما يختص بكل منها .

فاذا نقصنا تلك المخصصات يحصل لنا القدر المشترك . فأمثال هذه تعريفها انما هو من هذا القبيل . واذا عرفت هذا ، فاعلم ان الكيفيات التي ليس من شأنها ان تحس بالحواس الظاهرة كثيرة ، لا يمكن حصرها ، او يتعذر . والذي هو ذا اذكره هو أهمها ، وأهم ذلك هو الادراك . والذي يعم سائر الادراكات منه ، وتشترك كلها فيه ، هو أن تكون حقيقة شيء ما حاضرة بنفسها ، أو بمثالها عند الشيء الذي يقال انه مدرك ، يشاهدها ما به يدرك . سواء كان ما به الادراك هو ذاته ، أو آله ، وسواء كان المثال منتزعا من امر خارجي^(٣) أو حاضر ابتداء ، وسواء كان منطبعاً في ذات المدرك أو آله ، أو كان حاضرا من غير انطباع^(٤) ارتسام في شيء .

ولولا أن تكون بعض الادراكات بالانطباع ، لما أمكننا أن نحكم على مدوم ما في الأعيان بأحكام وجودية ، مثل كثير من المفروضات الهندسية وغيرها ، مما لا يقع ، ممكننا كان أو معتبرا .

(١) « الادراك » .

(٢) « الوهم » .

(٣) « خارج » .

(٤) « ك » .

فان كل ما يحكم عليه بذلك فله وجود ما ، واذ ليس في الأعيان فهو في النفس . ولولا أن بعضها ليس بالانطباع ، لكان علم الباري بذاته وبالأشياء كلها ، وعلمنا (به)^(١) وبذواتنا^(٢) يكون بالانطباع أيضا ، وهذا مما سيحقق بطلانه في موضعه .

والضابط في الادراك الذي يجب أن يكون بحصول صورة المدرك في المدرك ، هو أن يكون ادراكا ، غير دائم للذات المدركة ، مادامت موجودة ، أن يكون المدرك مع ذلك غائبا عن المدرك ، غير حاضر عنده حضور المبصرات عند البصر ، وما جرى هذا المجرى .

ودليل ذلك ، هو أنه اذا حصل فينا علم بشيء غائب عنا ، بعد أن لم يكن ذلك العلم حاصلنا ، فان لم يحصل فينا شيء ، ولم يزل عنا شيء ، فسيان حالنا قبل أن نعلم ومعه ، وليس كذا .

ولا جائز أن يزول عنا شيء ، لوجهتين : أحدهما - أنا نعلم بالبدئية أن العلم المتجدد تحصيل لا ازالة .

وثانيهما - أن الزائل أن كان صورة ادراكية فهي حادثة ، لا محالة ، ضرورة أن النفس قد كانت في مبدأ فطرتها خالية عن العلوم ، ثم حصلت لها . ويعود الكلام في تلك الصورة الادراكية .

ولا بد من الانتهاء الى ادراك لا يكون عبارة عن زوال صورة ادراكية . وان لم يكن الزائل صورة ادراكية ، ففي قوتنا لا محالة ادراك ما ، لا نهاية له ، من المدركات : كالأعداد والأشكال الهندسية .
وانه لابد ، وأن يكون الزائل مند ادراك كل واحد منها غير الزائل ، عند ادراك الآخر ، لئلا يتساوى حالنا ، عند الادراك وقبله ، فيكون ادراكنا لأحدهما ، هو ادراكنا للآخر .

(١) سقطت من ك .

(٢) أ « بذاتنا » .

واذا كان كذلك وجب أن يكون فينا أمور غير متناهية ، بحسب ما في قوتنا ادراكه من المدركات ، وتكون موجودة معا ، اذ لا حال من الأحوال الا ويمكننا ادراك أي واحد كان مما في قوتنا ادراكه ، من التي لا نهاية لها ، ولو أن الأمر الذي بزواله منا يدرك ذلك المدرك حاصلا فينا ، في تلك الحالة ، لما أمكننا ادراكه ، لأن مجرد عدم حصوله فينا ، لو كان كافيا في الادراك لما كان ادراكنا لذلك المدرك متجددا في ذلك الحال ، بل كان يكون قبله أيضا ، فاذن لا يكفي في الادراك الا زواله . بعد حصوله . فوجب إذن أن يكون حاصلا في كل وقت ، يكون في قوتنا ادراك ذلك المدرك ، ليحصل ادراكه بزواله .

وكذلك جميع الأمور التي بزوالها يكون ادراكنا ، لما لنا ادراكه ، فلا بد من وجودها فينا ، بجملتها ، في كل وقت يمكننا أن ندرك أي مدرك كان لنا أن ندركه وتلك الأمور لا بد وأن تكون مترتبة فينا ، ترتب ما يدرك بزوالها من الأعداد ، وما شاكلها ، مما له ترتيب طبيعي في ذاته . وقد علمت أن وجود ما لا نهاية له دفعة واحدة ، وهو مترتب محال ، فبطل أن يكون الادراك المذكور ، بزوال شيء عنا ، فهو إذن يحصل شيء فينا ، وذلك الشيء أن لم يكن مطابقا للمدرك لم يكن كونه ادراكا له ، أولى من كونه ادراكا لغيره ، فلا بد من المطابقة ، بمعنى أن يحصل لكل مدرك أثر في النفس يناسبه ، بحيث لا يكون الأثر الذي هو ادراك هذا ، هو بعينه الأثر الذي هو ادراك ذاك ، وكذلك غيرهما مما من شأن النفس (لوحة ٢٨٧) ادراكه ، وذلك هو المراد بحصول الصورة فسي المدرك .

وبهذا يتبين أن الادراك ليس هو مجرد اضافة بين المدرك والمدرك ، فان الاضافة تستدعي وجود المضافين . فالمدرك ان كان معدوما ، فلا اضافة اليه ، وان كان موجودا في نفسه ، أو في شيء غائب عنا ، وجب أن يكون ادراكنا له ، قبل ادراكنا له ، اللهم الا أن لا يحدث في نفسه ، أو

في ذلك الشيء لغائب الا حالة الادراك ، باستعداد يحصل من التفات
المدرک الى القوى والالات .

ولا شك أن ذلك يكون استحضارا له ، بعد أن كان مددوما ، فلا يكون
الادراك الا بحضور المدرک ، وذلك مما نتحققه من أنفسنا بالوجدان ،
فلا سبيل الى انكاره ، بل ان وقع نزاع ففي الانطباع ، لا في مجرد
الحضور عند المدرک .

وان كان موجودا فينا ، فقد تحقق الانطباع ، فضلا عن مجرد الحضور
فعلى كل التقادير ، ليس الادراك مجرد الاضافة المذكورة ، وان كانت
ضرورية فيه . ولو استدعى الادراك وجود المدرک في الخارج ، لما كان
بعض الادراكات جهلا ، لأن الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة
الخارجية غير مطابقة اياها .

وحصول الشيء للشيء يتال على معان متعددة ، فان حصول الجوهر
للجوهر غير حصوله للعرض ، وغير حصول العرض للمرض وللجوهر ،
وكذا حصول كل واحد من الصورة والمادة والجسم للآخر ، دخول المثال
للممثول (١) وكذلك حصول كل من الحاضر والمحضور عنده لصاحبه .
والحصول الادراكي معلوم لنا بالوجدان ، ومتحقق كونه حصولا لنا ،
وان عجزنا عن التعبير عن خصوصيته ، بغير كونه ادراكا أو علما أو
سورا بالشيء . أو احاطة بكنهه . أو مايجري (مجرى) (٢) هذه
العبارات في كل لغة .

ولو كان المراد به مطلق الحصول كيف كان لكان كل من حصل له شيء
مدركا له ، حتى الجدار ، لكونه ، ولكان متى علمنا حصول شيء لشيء
جزئنا بأنه مدرک له ، وليس كذا .

(١) سقطت من ك

(٢) سقطت من ك

وما من شرط المدرك أن يكون مغايرا للمدرك ، والا ما كنا ندرك ذواتنا ، وذلك على خلاف الایجاد ، فان موجد الشيء يجب أن يكون مغايرا لذلك الشيء . وستتحقق ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا ، وكذلك علمنا بعلمنا بذاتنا ، وهلم جرا .

وان وقعت المغايرة بنوع من الاعتبار ، وهو كاف في حصول الشيء للشيء ، أو (١) اضافته اليه ، وليس الحصول الادراكي هو آلة المدرك فقط من دون المدرك نفسه ، بل ما يدرك بآلة ، فصورة المدرك حاصلة له لحصولها لآليته .

وكون الصورة مدركة غير كون ما هي صورته مدركا بها . فقد يمرض لما يكون ادراكا أن يكون مدركا باختلاف اعتبار ، والعلم يجب بغيره عند تغير المعلوم ، لأنه مطابق له . وكل ما مطابق شيئا على وجه ، لا يمكن أن يطابق ما يخالفه . وبهذا يعلم أن العلم بأن الشيء سيوجد ، غير العلم بوجوده اذا وجد .

وتزیده بأنه لو كان كذلك ، لكان من علم أنه اذا جاء الغد دخل زيد الدار ، علم لا محالة دخوله الدار عند مجيء الغد ، علم مجيء الغد ، او لم يعلم .

ولأن العلم بأن الشيء سيوجد ، لا يتوقف كونه كذلك على وجود الشيء ، ويتوقف كونه علما بوجوده على وجوده والحاصل قبل حصول الشرط غير الموقوف على حصوله .

واذا كان الادراك بغير استثبات سمي : شعورا ، فاذا حصل الوقوف على تمام المعنى قيل له : التصور . واذا بقي بحيث لو أراد استرجاعه بعد ذهابه ، قيل له : الحفظ ، ولذلك الطلب التذكر ، ولذلك الوجدان

(١) ك «و» .

الذكر • وإذا (١) أدرك المدرك شيئاً ، وانحفظ أثره في نفسه ، ثم أدركه

ثانياً ، وأدرك معه أنه هو الذي أدركه أولاً ، قيل : انه معرفة •

وإذا تصور المعنى من لفظ المخاطب ، فهو الفقه والفهم والافهام والبيان هو ايصال المعنى باللفظ الى فهم السامع • والصدق هو أن يكون حكمك بشيء على شيء اثباتاً أو نفياً مطابقا ، لا في نفس الأمر • والتصديق هو الاعتراف بهذه المطابقة •

والعلم هو اعتقاد أن الشيء كذا ، وأنه لا يمكن ألا يكون كذا ، اذا كان ذلك الاعتقاد بواسطة موجبة له ، وكان الشيء في نفسه كذلك • وقد يقال لتصور (٢) الماهية بالتحديد التام ، وقد يقال للادراك كيف كان •

والعقل هو اعتقاد بأن الشيء كذا ، مع اعتقاد أنه لا يمكن ألا يكون كذا طبعاً ، بلا واسطة ، كاعتقاد المبادئ الأول للبراهين •

وقد يقال لقصور (٣) الماهية بذاتها من غير تحديد ، كتصور المبادئ الأول للحد • ويقال على معان أخر ، لا حاجة الى ذكرها ههنا ، وسيرد ذكر (٤) بعضها • والذهن قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء • والذكاء شدة القوة الذهنية •

وقد مضى في المنطق شرح أمور يتعلق شرحها بهذا الموضع أيضاً ، كالفكر والحدس والظن وغيرها ، فلا حاجة الى تكريرها (١) في هذا الموضع • وتنقسم الادراكات ، بحسب مراتبها ، في التجريد عن المادة ، الى أربعة أقسام : احساس وتخييل وتوهم وتعقل : فالاحساس : هو أخذ الصورة عن المادة ، ولكن مع اللواحق المادية ، ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة ، اذا زالت تلك (لوحة ٢٨٨) النسبة بطل الأخذ ، كإبصارك

(١) أ « فإذا » •

(٢) ، (٣) في ك « لتصور » •

(٣) أ « وسندكر » •

(٤) « تكريره » •

زيد^(١) ، فان الحس لا يناله الا منمورا بغواش غريبة ، عن ماهيته ، لو

تعينه ، لو توهم بدله بغيره^(٢) ، لكان ذلك الانسان .

ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ، وكذلك لو زال لم يدركه ، فهو مشروط بحضور المادة ، واكتناف الهيئات ، وكون المدرك جزئيا .

وأما التخيل فهو تبرئة الصورة المنتزعة^(٣) عن المادة تبرئة أشد ، فان الخيال يأخذها عن المادة ، بحيث لا تحتاج الى وجود المادة . بل اذا بطلت المادة ، أو غابت ، فان الصورة تكون ثابتة فيه .

ولكن غير مجردة عن اللواحق المادية ، ولهذا كانت الصورة في الخيال على حسب الصور^(٤) المحسوسة . من تقدير ما ، وتكييف ما ، ووضع ما . ولا فرق بينهما الا عدم الاحتياج الى حضور المادة لا غير ، (وهذا)^(٥) كتمثلك صورة زيد الذي كنت أبصرته مثلا ، اذا غاب عنك .

وأما التوهم^(٦) ، فهو نيل المعاني . التي ليست هي في ذواتها بمادية . وان عرض لها أن تكون في مادة ، كالخير والشر ، والموافق والمخالف ، وما أشبه ذلك .

ولو كانت هذه في ذواتها مادية لما عرضت الا لجسم . والوهم وان أدرك هذه ، الا أنه لا يدركها ، الا مخصوصة بالشئ الجزئي الموجود في المادة ، وبالقياس اليها ، وبمشاركة الخيال فيها ، وهو كادراك الشاة عداوة الذئب ، وصداقة الولد .

(١) أ « زيد » .

(٢) ك « غيره » .

(٣) أ « المنزوعة » .

(٤) أ « الصورة » .

(٥) سقطت من ك .

(٦) أ « الوهم » .

وأما التعقل ، فهو أخذ الصور مبرأة عن المادة ، وعن جميع علائقها
تبرئة^(١) من كل وجه . فان كان المتكلم متجردا بذاته عن المادة ، اخذته .
كما هو عليه في نفسه .

وان كان موجودا للمادة ، لكون وجوده ماديا ، أو لأنه عرض له ذلك ،
انتزعتة عن المادة وعن لواحقها ، نزعا بالكلية ، كافتراضها للصورة
الانسانية مثلا عن كل كم وكيف وأين ووضع مادي ، بحيث تصير صالحا
لأن يقال على جميع ماله شيء من ذلك .

وإذا تعقلنا صورة وأوجدناها في الخارج ، فهو التعقل الفعلي . وإذا
أخذنا الصورة من الموجودات الخارجية ، فهو التعقل الانفعالي . والعلم
منه تفصيلي ومنه اجمالي :

أما التفصيلي : فهو أن يعلم (أن)^(٢) الأشياء متميزة في العقل مفعلة
بعضها عن البعض . وأما الاجمالي : فهو كمن علم مسألة ، ثم غفل عنها ،
ثم سئل عنها ، فانه يخضر الجواب عنها في ذهنه . وليس ذلك بالقوة
المحضة ، فانه قد حصل عنده حالة بسيطة . هي مبدأ تفاصيل تلك
المعلومات . فلم تكن علما بالقوة من كل وجه ، بل هي بالفعل من وجه ،
وبالقوة من آخر ، وكأنها قوة ، هي أقرب الى الفعل من القوة ، التي لا
تكون معها تلك الحالة . ومن ينكر حقيقة قول ما ، أو عقد ما ، فسبيل
مفاتيحه أن يقال له :

هل تعلم أن أنكارك حق أو باطل . أو انست شك في ذلك ؟ فان حكم
بأنه . يعلم أن انكاره حق ، فقد اعترف بحقيقة علم ما ، وكذا ان اعترف
بان انكاره باطل . وان قال : أنا شك ، فيقال له : هل تعلم أنك شك
وتنكر وتفهم من الاقاويل شيئا معينا ، أو لا تعلم ذلك ؟

(١) ك « مبرأة » .

(٢) سقطت من ك .

فان وافق أنه يعلم ، فقد اعترف بعلم ما ، وان لم يوافق على ذلك ،
و ادعى أنه لا يفهم أبدا شيئا ، ولا يعلم أنه يشك وينكر ، ولا أنه موجود
أو معدوم ، سقط الاحتجاج معه ، وأيس من استرشاده ، ما دام علسى
هذه العزيمة •

فليس الا أن يؤلم بدخول نار ، أو ضرب ، أو غير ذلك ، مما يؤلم ،
فان النار واللانار عنده واحد ، والألم واللا ألم واحد • ومثل هذا ان
كان شاكا في نفس الأمر ، كما يزعم • فربما امتدى بهذا القول ، أو
هذا الفعل •

وان كان معاندا ، فربما الجاه الألم الى الاعتراف بالحق ، ولعله لا
يوجد ، من هو على هذا الرأي الا أن ينتحله على طريق العناد • ووقوع
الادراك على أصناف الادراكات انما هو بالتشكيك ، فانه قابل للشدة
والضعف • ألا ترى أن الادراك بالبصر أقوى من الادراك بالخيال ، وان
كنا ندرك تفاصيل المدرك بالخيال ، كادراكنا لها بالبصر • فان في
المشاهدة مزيل انكشاف ، ليس في التخيل ، ولهذا ليس تخيل المعشوق
كابصاره •

وبعض التخيل أقوى من بعض ، وكذا التمثل تتفاوت درجاته في قوته
وضمفه ، وهو أقوى من الادراك الحسي ، لأن الادراك العقلي خالص
من الشوب الى الكنه ، فانه يدرك الحقائق المكتنفة بالموارض كما هي ،
واصل الى كنه المعقول • والحسي شوب كله ، لأنه لا يدرك الا كيفيات
تقوم بسطوح الأجسام التي تحضره فقط •

والعقلي أيضا أكثر كمية منه ، فان عدد تفاصيل العقلي لا تكاد
تتناهى •

فان أجناس الموجودات وأنواعها وأصنافها وما يقع بينها من المناسبات
لا سبيل الى حصرها • والحسية محصورة في عدد قليل ، وذلك الممد

فان (١) تكثر فبالأشد والأضعف لا غير ، كالحلاوتين اللتين احدهما أشد من الأخرى .

والعلم يستحيل على الانقسام بذاته أو بنيره ، لأنه متعلق بالبسائط لا محالة ، وهو ظاهر . ولأنه لو لم يتعلق (لوحة ٢٨٩) بالبسائط ، لتعلق بالمركبات ، والا فلا معلوم أصلا . والعلم بالمركبات متوقف على العلم بأجزائها البسيطة ، فيكون قد تعلق بالبسائط .

وفرض أنه غير متعلق بها ، هذا خلف . واذ قد ثبت أنه لا يد من تعلقه ببسيط ، فلو انقسم لكان جزؤه ، اما أن يتعلق بكل ما تعلق به كله أو بعضه ، أو لا شيء منه . فان تعلق بكله كان جزء العلم هو العلم ، فيساوي الجزء الكلي من الوجه الذي به الكل كلا ، والجزء جزءا ، هذا خلف .

وان تعلق ببعضه ، كان المعلوم البسيط مركبا ، وهو خلف أيضا . وان لم يتعلق بشيء منه ، فهو ظاهر الفساد ، اذ لا يتصور تعلق الكل بشيء ، مع خلو كل واحد من أجزائه عن التعلق به ، أو ببعضه وعند ذلك ، يقال انه حيث لم يكن لشيء من الأجزاء تعلق ، فالمجموع لا تعلق له .

فليس المجموع هو العلم ، فان لم يحصل العلم عند اجتماع الآخر ، لم يكن هناك علم ، وهو خلاف المفروض . وان حصل عند اجتماعها علم ، فان انقسم ذلك العلم الحاصل ، عاد الكلام فيه ، ولزم التسلسل المعال ، وان لم ينقسم حاصل المطلوب .

على أنه معلوم بالبديهة ، أن الصورة المساوية للشيء الواحد ، من حيث انه واحد ، يمتنع انقسامها (٢) ، وادراك الجزئيات المتغيرة ، قد

(١) ك «ان» .

(٢) أ «يمتنع انقسامه» .

يكون على وجه لا يتغير ، وقد يكون على وجه يتغير بتغيرها .

ويمثل لك (١) كيفية ذلك بهذا المثال . وهو أنك إذا كنت حافظاً لقصيدة من الشعر ، وهي حاضرة (٢) في ذهنك دفعة ، كما هي مكتوبة . بيتا بيتا ، وكلمة كلمة ، فهذا ادراك لها ، بجميع تفاصيلها على وجه لا يتغير . وإذا قرأتها كلمة بعد كلمة ، وبيتا بعد بيت ، من غير أن تتمثل لك بتفاصيلها (٣) كلماتها وأبياتها دفعة واحدة ، فهو ادراك لتلك التفاصيل المدركة بعينها أولا ، ولكن على وجه متغير بتغير المدركات .

ومتى استند الشخص الى شيء مشار اليه . كما تقول : زيد هو الذي في مدينة كذا ، أو كسوف الشمس يكون من الآن الذي نحن فيه الى شهر لم يمكن حمله على كثيرين ، فلم يكن معقولا ، بل محسوسا ويكون العلم به متغيرا وجزئيا .

ومتى لم يستند الى مشار اليه بوجه من الوجوه ، بل علم بواسطة أسبابه ، كما اذا علمت مقدار ما بين كسوفين بالأسباب ، لم يتغير العلم به ، سواء كان موجودا ، أو معدوما ، وكان ادراكه تمعلا كلياً ، وفي الادراك مباحث غير هذه ، سيأتي بعضها في أثناء مباحث أخرى مستقبلية .

ومن هذه الكيفيات : اللذة والألم فاللذة ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير ، من حيث هو كذلك . والألم هو الادراك ، والنيل أيضا ، ولكن لوصول ما هو عند المدرك ، وشر من حيث هو كذا . والنيل هو الاصابة والوجدان لذات الشيء لا لصورة تساويه فقط فان ادراك اللذيد لا يكون لذة ، الا اذا أدرك وصوله الى الملتذ ، وحصوله

(١) ك «الى» .

(٢) ك «هو حاضر» .

(٣) أ «تفاصيل» .

مع اعتقاد كماليته وخيريته ، سواء كان في نفس الأمر كمالاً (١) له وخيراً
أو لم يكن . والكمال هو ما من شأنه أن يكون للشيء ، والخير ما يكون
مؤثراً عنده .

وقد يكون الشيء كمالاً وخيراً ، باعتبار وغيرهما باعتبار آخر ،
وكذا الآفة والشر . والالتداد بالكمال والخير يختص بالجهة التي هو
منها كمال وخير .

وبهذا تعرف فوائد القيود المذكورة في تعريف الألم . وهذان
التعريفان إنما هما ، لتمييز القدر المشترك بين كل حالة من الحالات
الملذة والمؤلة . وحذف ما ينضم إليها من المنخصات لا لتعريف ماهيتهما ،
فإنهما مما يجدهما عند الحالات المذكورة من أنفسنا ، فهما مستغنيان عن
التعريف .

وإذا كانت اللذة والألم تابعين للشعور ، فإذا فقد فقد (٢) ، وإذا
ضعف ضعفاً .

ومن الكيفيات المذكورة : الحياة والارادة والقدرة . فالحياة : هي
كون الذات بحيث لا يمتنع عليها أن تعلم وتمقل .
والارادة : هي كون الفاعل عالماً بفعله ، إذا كان ذلك العلم سبباً
لصدوره عنه ، مع كونه غير مغلوب ولا مستكره .

والقدرة : هي كون الحي ، بحيث يصح منه الفعل (٣) والترك .
بحسب الدواعي المختلفة . وهذه هي القوة الاختيارية . وإذا انجزمت
الارادة واقترن بها ما ينبغي أن يقترن بها في تحصيل الفعل ، وانتفاء
ما لا ينبغي ، وجب حصول الشيء عنها .

(١) ١ «كمال» .

(٢) في ك «فقد» .

(٣) ك «أو» .

ومن حيث المجموع تكون قوة على شيء واحد ، ولا يتقدم على الفعل زمان (١) ، كما علمت . وإذا لم تحصل هذه الأشياء داخلية فسي مفهومها ، فهي متقدمة بالزمان على الفعل . فان الذي له فطرة سليمة ، لا ينكر أنه في حالة القيام قادر على القعود .

وقد تكون القدرة هي العلم بعينه ، وذلك اذا كان العلم بالشئ كافيا في صدوره عن العالم ، كما نتصور وجهها نميل اليه ، فيتبعه حركة بعض الأعضاء ، أو نتصور أمرا يتبعه بغير وجهك ، من غير استعمال آلة ، أو يثير منك شهوة وشوقا .

والأخلاق من جملة هذه الكيفيات أيضا . والخلق ملكة يصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير تقدم روية . وأصول الفضائل الخلقية ثلاثة : الشجاعة والعفة والحكمة . ومجموعها هو العدالة (لوحة ٢٩٠) ولكل واحد من الثلاثة طرفا : إفراط ، وتفريط ، هما رذيلتان . فالشجاعة محتوشة بالتهور والجبن ، والعفة بالفجور والجمود ، والحكمة بالجريزة والغباوة .

ويتفرع من هذه فروع كثيرة ، ولها أحكام ، وذلك كله مستوفي في كتب الأخلاق ، ولا يليق ههنا أكثر من هذا القدر منها . والصحة والمرض ، من قبيل ما ليس بمحسوس من الكيفيات . والصحة عبارة عن الكيفية ، التي بها يكون بدن الحي ، بحيث تصدر عنه الأفعال اللائقة به سليمة ، والمرض ما يقابلها .

ومن هذا لقبيل أيضا : الفرح والغم والغضب والفرح والحزن والهم والنجل والحقد . وهي ظاهرة ، لكونها وحدانية . والسبب المعد للفرح هو أن يكون حامله الذي هو الروح الحيواني المتولد في القلب ، على أفضل أحواله في الكم والكيف .

(١) ك « زمانا » .

أما في الكم فلأن زيادة الجوهر في المقدار توجب زيادة القوة ، لأنه اذا كان كثيرا ، بقى قسط واف في المبدأ ، وقسط واف للانبساط الذي يكون عند الفرح ، لأن القليل تبخل به الطبيعة ، وتمسكه عند المبدأ ، فلا ينبسط ، وأما في الكيف فأن يكون معتدلا في اللطافة والغلظ ، وشدة الصفاء . ومن هذا ظهر أن المبدأ للنفس : اما قلة الروح ، كما في الناقهين والمنهوكين بالأمراض والمشايخ .

وأما غلظة كما للسوداويين واما سيبب الفاعلي فالاصل فيه تخیل الكمال ، والكمال راجع الى العلم ، والقدرة ، ويندرج فيها الاحساس بالمحسوسات الملائمة ، والتمكن من تحصيل المراد ، والاستيلاء على الغير ، والخروج عن المؤلم ، وتذكر اللذات . ومن هذا يعلم السبب الفاعل للنفس . ويتبع الفرح أمران : أحدهما بقوى الطبيعة ، ويتبعه اعتدال مزاج الروح وحفظه عن التحلل ، وكثرة تولد بدل المتحلل . وكذا يتبعه تخلخل الروح ، فتستعد للانبساط للطف قوايه .

والثاني انجذاب الغذاء اليه ، بحركته بالانبساط الى غير جهة الغذاء والغنى يتبعه أضداد ذلك . والغضب تصحبه حركة الروح الى خارج دفعة . والفرح تصحبه حركتها الى داخل دفعة أيضا . والعزى يندفع مع الروح الى داخل تدريجا .

والهم يندفع معه الى جهتين في وقت واحد : كونه يوجد معه غضب وحزن . والخجل ينقبض به الروح أولا الى الباطن ، ثم يخطر ببال صاحبه ، أنه ليس فيما خجل منه كثير ضرر ، فينبسط ثانيا . وما ذكر من أحوال الروح المتعلقة بهذه الأمور ، فانما عرف من طريق التجربة والحدس . والحق يعتبر في تحقيقه « غضب ثابت » .

والآلم يتقرر صورة المؤذي في الخيال ، فلا تشتاق النفس للانتقام^(١)

(١) ك «الى الانتقام» .

والأ يكون الانتقام في غاية السهولة ، والأ كان كالحاصل ، فلا يشهد
الشوق الى تحصيله ، ولذلك لا يبقى الحق مع الضعفاء . والأ يكون في
غاية الصعوبة ، والأ كان كالمعذر ، فلا يشتاق اليه ، ولذلك لا يبقى مع
الملوك .

ولأقتصر على هذا القدر من الكلام في هذه الكيفيات هنا ، وربما
أتاك منها فيما يستأنف ما لم أذكره في هذا الموضع .

الفصل السادس

في

الاضافة

معرفة المضاف البسيط من حيث هو مضاف بسيط ، هي معرفة فطرية
لا تحتاج الا الى تذكير (١) وتنبيه .

والفرق بينه وبين المركب : أن المركب فيه جزء من جنس آخر ،
كالأب فانه جوهر في نفسه ، لحقته الأبوة ، وكالكيف الموافق ، فانه فرق
بين أن يقال : كيف موافق لكيف ، وبين أن يقال موافقة الكيف (٢) .

فان الأول أشير فيه الى الكيف المركب ، مع اضافة هي الموافقة .
والثاني أشير فيه الى اضافة ، هي الموافقة متخصصة بالكيفية ، وهي
المشابهة الممتازة بذلك التخصيص عن المساواة ، التي هي موافقة في
الكمية .

ولا يصح أن يرفع عن الموافقة في الكيفية مثلا تخصصها بها ، بحيث
تبقى ذات الموافقة ، ويقرن بها التخصيص بالكمية أو غيرها ، وهي هي
بعينها . فليس للاضافة جعل ، ولتخصصها بما تخصصت به ، جعل
آخر .

فبالتخصص بالموضوع تمتاز كل اضافة عن اضافة أخرى ، وليس
معنى هذا التخصص أن تؤخذ الاضافة المخصوصة عبارة عن المجموع من

(١) ك «تذكر» .

(٢) ك «موافقة كيف» .

المفروض ولاحقه ، بحيث يكون نفس المفروض^(١) هو المميز لها ، بل المميز لها هو^(٢) تخصصها به . ومعنى هذا التخصص على التحقيق ، هو اضافته اليها ، فميز الاضافة اضافة أخرى . ولو أنها من الاعتبارات الذهنية للزم من هذا محال كما سبق .

والاضافة الى متشخص ، لا تقتضي تشخص الاضافة ، كقولك : أين زيد ، اذ لا تمنع من الحمل على كثيرين ، لنفس^(٣) المفهوم .

ومن المتضايفين ما ينعكسان رأسا برأس ، كالاخوة ، فان كل واحد منهما أخ للآخر ، وليست أخوة واحدة هي قائمة بها جميعها ، بل لكل واحد أخوة أخرى . وليست الأبوة والبنوة كذا ، فان أحدهما أب للآخر ، والآخر ليس أباً له^(٤) ، بل ابنا . والمضاف الحقيقي ، لا بد له من انكاس الطرفين بالتكافؤ ، وكذا المركب ، اذا أخذ الطرفان على التعادل ، فان الاب أب الابن ، فالابن ابن (لوحة ٢٩١) الاب .

واذا قيل : السكان سكان السفينة ، والرأس رأس الحيوان ، لا يصح أن يقال : السفينة سفينة السكان ، والحيوان حيوان الرأس . وانما يتحقق التعادل اذا قيل الرأس لذي الرأس ، والسكان لذي السكان . وما يخل بتعادلهما أن يؤخذ أحدهما بالفعل ، والآخر بالقوة . فان العلم علم بشيء ، والشيء الذي هو معلومه اذا كان خارجيا ، قد يوجد دون العلم ، ولكن لا من حيث هو معلوم .

وقد تكون الاضافة بين أمرين ذهنيين ، فيأخذهما الذهن حاضرين ، فتتوصل الاضافة بينهما في الذهن ، وهو كالمقدم والمتأخر .

(١) أ «الفروض» .

(٢) أ «و» .

(٣) ك «كنفس» .

(٤) أ «فان أحدهما أب للآخر ليس أباً له» .

ومتى كان أحدهما فقط حاضرا في الخارج ، فلا بد من حصول صورته في الدهن ، حتى يصح الحكم بينهما ، والاضافة المطلقة بازائها اضافة مطلقة ، كالأبوة والبنوة المطلقين . وإذا حصلت فموازيها محصل أيضا .

والاضافة أمر زائد على مفهوم المضافين ، وإن كان أمرا اعتباريا فإن الأبوة مثلا ، لو كانت نفس الانسانية ، أو نفس الشخص الذي يقال له أب ، لكان ذلك الشخص ما صح وجوده أصلا إلا وهو أب ، ولما صار أبا بعد أن لم يكن .

فالأبوة ليست ذاته ولا انسانيته كيف ، والأبوة لا تعقل إلا مع بنوة ، والانسانية ، والشخص الانساني تعقل دون القيام الى بنوة أو ابن . وقد تتحدد محاذاة جسم لجسم ، وكانا من قبل غير متعاضدين . وليس اللامحاذاة بينهما أمرا محصلا ، حتى تكون المحاذاة ملبها وعدمها . والاضافة قد تعرض للجوهر ، كالأب والابن ، وللكم كالطويل والقصير ، والقليل والكثير ، واللكيف (١) كالأحر والابرء ، ولاضافات أخرى ، كالاقرب والابعد ، والاعلى والاسفل ، والاقدم والاحدث ، والاشد انحناء وانتصابا ، والاعرى والاكسى ، وللحركة كالاقتطع والاحرم ، والاشد تسخيئا وتبريدا .

ومن أقسام التضايف : القتالي والتشافع والتماس والتداخل والاتصال والالتصاق ، وأمور أخرى بعضها قد سبق ، وبعضها سيأتي ، ولا حاجة الى استقصاء جميعها . فالمتتاليان هما أمران ، ليس بين أولهما وثانيهما شيء من جنسهما ، سواء كانا متفقين في تمام النوع ، كبيت وبيت ، أو مختلفين كصف من حجر وشجر . وربما خصص المتتالي بالجسمين اللذين هما بهذه الصفة . والمتشافمان هما اللذان لا ينقسمان

(١) أ «والكيف» .

وليس أولهما وثانيهما شيء من نوعهما : كنقطة ونقطة • والمتماسان^(١) هما اللذان تختلف ذاتاهما^(٢) في الوضع ، ويتحدد طرفاهما فيه • وإذا اتحد ذاتاهما في الوضع ، مع ذلك ، كانا متداخلين والمتصلان هما اللذان يتلازم طرفاهما^(٣) كالخطين المحيطين بالزاوية •

وقد يطلق الاتصال على معانٍ أخرى ، لا حاجة إلى ذكرها ههنا • والمتصقان هما اللذان يماس أحدهما الآخر^(٤) ، بحيث ينتقل بانتقاله • ومن الإضافة ما يسمى : بالآين والمتى^(٥) والوضع والجدة • فالآين

هو كون الشيء في المكان ، وليس هو ككون المرض في محله ، كما عرفت • والحقيقي منه هو كون الشيء في مكانه الخاص ، الذي لا يصح أن يكون معه فيه غيره • وغير الحقيقي منه هو كون الشيء في السوق • والعام منه كالكون في المكان مطلقا ، والخاص كالكون في الهواء ، والشخصي كالكون في هذا المكان المشار إليه ، وفيه تضاد : كفوق وأسفل ، وفيه ، أشد وأضعف ، كالأتم فوقيه من غيره •

والمتى : هو كون الشيء في الزمان • وحاله في أقسامه حال ما قبله • ويقال إن للأمور دفعة متى ، ولكن انما تقال ، لوقوعها في أمر له تعلق ما بزمان ، وذلك^(٦) بالاشتراك • والوضع : هو كون الشيء بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الجهات المختلفة ، كالقيام والقعود • وهذا فقد يكون بالقوة ، كما قد يتوهم قرب دائرة قطب الرحى من القطب ، ونسبتها إلى الطوق •

(١) «ومتماسان» •

(٢) «إلى» •

(٣) «طرفاهما» •

(٤) «آخر» •

(٥) «ومتى» •

(٦) «في ذلك» •

ولا دائرة بالفعل ، ولا وضع الا بالتوهم ، وقد تكون بالفعل : اما
بالطبع ، كوضع الأرض من الفلك ، أو ليس بالطبع ، كحال ساكن البيت
من البيت . وفيه أيضا تضاد كإنسان قائم ، ورجلاه الى الأرض ، ورأسه
الى السماء ، أو رأسه الى الأرض ، ورجلاه الى السماء . وكالاستلقاء
والانبطاح ، وفيه شدة وضعف ، كالأتم استقامة وانحناء .
والجدة ، وقد يعبر عنها بالملك وله ، هي كون الجسم في محيط
بكله أو ببعضه ، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط به .
وهو اما طبيعي كحال الحيوان بالنسبة الى أهله ، أو غير طبيعي
كالتسلح والتقمص والتختم ، وما هو مثل كون القوى للنفس ، والفرس
لزيد .

وان أطلق عليه هذه الأسماء فهو باصطلاح غير هذا . وقد تمعد
هذه الأربع أعني : الأين والثلاثة بعمده ، أقساما خارجة عن الاضافة ، بأن
تجعل أمورا غير النسبة يلزمها النسبة ، وهو خلاف لفظي . وتلك الأمور
لم أجد برهانا على ثبوتها ، ولو ثبتت لكانت هيئات من أقسام الكيف .
وان عرضت لها اضافة ، فجعلها داخلة تحت الاضافة أولى وأحق .

الفصل السابع

في

الحركة

أجود ما عرفت به ماهية الحركة ، أنها خروج الشيء من القوة الى الفعل ، لا دفعة • وأيضا : أنها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها • واللا دفعة ليس بزمان ، حتى (لا) (١١) يكون (لوحة ٢٩٢) تعريفها بالزمان المعرف بها ، فيكون دورا ، بل هو أمر يلزمه الزمان • وتصور الدفععة واللا دفعة بديهي •

ويلزم من أن لا خروج الى الفعل دفعة ، ومن امتناع ثباتها أنها أبدا تكون كونا للمتحرك بين المبدأ الذي منه الحركة ، والمنتهي الذي اليه الحركة ، بحيث أي حد يفرض في ذلك الوسط ، لا يكون المتحرك قبله ولا بعده فيه • والتوسط بهذه القيود المذكورة هو صورة الحركة ، وليس كون المتحرك متوسطا ، لأنه في حد دون حد ، بل لأنه على الصفة المذكورة •

ولا يجوز أن يورد هذا القول تعريفا للحركة ، لأنه قد أخذ فيه القبل والبعد المعرفين بالزمان ، وأخذ فيه الحركة والمتحرك ، واستعمل فيه اللفظ المشترك وهو المبتدأ والمنتهي •

فانه قد يكون بالقوة ، كما في الحركة المستديرة ، وبالفعل كما في المستقيمة (١٢) ، ففيه وجوه من الخطأ الواقع في التعريفات • والحركة

(١) سقطت من ك •

(٢) أ «للمستقيمة» •

أمر ممكن الحصول للجسم ، فهي كمال له ، لكنها تفارق غيرها من الكمالات ، بأنه لا حقيقة لها الا القادي الى الغير ، ولو كانت مطلوبة ، لأنها حركة فقط ، لما اختلفت حركات الأجسام في الجهات وغيرها ، لأنه ترجيح من غير مرجح ، فهناك مطلوب ممكن الحصول ليتأدى اليه . وما دام ذلك التوجه فقد بقي شيء بالقوة ، فان المتحرك انما يكون

متحركا اذا لم يصل الى مقصوده .

فالمتحرك اذا كان على حاله وتمكن له حالة أخرى ، ففيه امكانان :
امكان الحصول على تلك الحالة ، وامكان التوجه اليها ، وهما كمالان .
والتوجه منها مقدم على الوصول ، والا لكان الوصول دفعة لا تدريجا .
فالحركة كمال أول لما بالقوة ، لا من كل وجه ، بل من الجهة التي هو باعتبارها بالقوة . ولا يراد بالكمال ههنا ما يلائم الشيء ، فان الحركة قد تكون الى غير ملائم ، بل ما يمكن للشيء كيف كان . والمراد بالكمال الثاني هو نفس التوجه ، ولو جعل هذا ايضا تعريفا لها ، للزم أن يكون تعريف الشيء بنفسه ، أو بما لا يعرف الا به ، أو بما هو أخفى منه .

وهو أيضا من قبيل ايضاح الواضحات ، ان كان التعريف تعريفا يراد به تمييزها عما سواها لا تصور (١) ماهيتها . فان كل عاقل يفرق بين كون الجسم ساكنا وبين كونه متحركا ، ولو لم يكن تمييز الحركة عما عداها معلوما له بالضرورة لما كان كذلك . والتنبيه على تصور ماهيتها باحد الوجهين المذكورين أولا ، كاف .

وتتعلق الحركة بستة أشياء : ما منه وهو مبدؤها ، وما اليه وهو منتهاها وما هي فيه ، والمحرك والمتحرك والزمان .
وليس تعلق الحركة التي منها الزمان ، وهي التي هو تابع لها ،

(١) ك «يتصور» .

ومعلولها ، كتملق سائر الحركات به ، فانها واقعة فيه ومقدرة به •
وربما كانت من بعض الوجوه تابعة له ، لا متبوعة • وانقسام هذا
الكون في الوسط الى آكوان انما هو انقسام بحسب فرض وتوهم ، وهو
في نفسه شيء واحد متصل ، على قياس المسافة والزمان ، فيما يفرض
فيهما من الحدود ، لئلا يلزم تركيب الحركة من أجزاء لا تتجزأ ، وهو
محال • ومما يدل على بطلانه أنه لو كان للحركة جزء لا يتجزأ لكانت
السرعة والبطء ، انما هي بتخلل السكنات ، والتالي باطل ، فالمقدم
مثله •

ووجه اللزوم أنه لو تحرك سريع وبطيء ، وقطع السريع جزءا ،
قالبطيء ان قطع مثله هكذا دائما تساويا أو أكثر منه انقلب الابطاء
أسرع ، أو أقل انقسم (ما لا ينقسم) (١) ، فلم يبق الا أن البطيء يسكن
وهذا يوجب أن نسبة السكون الى الحركة كنسبة البطء الى السرعة •
وأما بيان بطلان التالي ، فلأنه لو كان كذا ، لكان السكون في بعض
المتحركات أضعاف الحركة فيها ، فيكون سكونها محسوسا ، مع أنها لا
ندركه حسا ، هذا خلف • ثم السهم ، اذا لم يكن له مانع في أجزاء الهواء
وميله متشابه ، فلم يذهب زمانا ، ويقف زمانا • ولو وقف في الهواء لما
نزل بنفسه ، اذ وقوفه يكون لبطلان القاسر ، الموجب لحركته ، فيكون
سكونه طبيعيا ، حيث هو ، فلا يفارقه الا لقاسر •

والجسم الثقيل اذا تحرك ، وشرض فيه تخلل سكنات ، فكلما كان
أثقل ، كان تخللها أقل • ويزيد الثقل حتى يزول السكون ، فاذا أضيف
ما زال سكونه الى ما هو أثقل منه . حصلت سرعة وبطء ، لا يتخلل
سكنات ويتبع هذا التوسط حركة ، بمعنى القطع لجزء منه ، وهي
الحركة المتصلة المعقولة ، من المبتدأ الى المنتهي ، ولا حصول لها في

(١) سقطت من ك •

الأعيان ، لان المتحرك ما دام (لم)^(١) يصل الى المنتهي ، فالحركة لا توجد بتمامها ، واذا وصل اليه فقد انقطعت .

وأما هذا التوسط المستمر الذي لا يجتمع متقدمه مع متأخره ، له وقوع في نفس الأمر وان كانت كليته المتصلة لا حصول لها الا في العقل ، وبهذا هي مطابقة للزمان .

وأما من حيث انها بين القوة والفعل ، فليست مأخوذة مع مقدار واتصال ، ليطابقه الزمان ، بل انما يطابقه من حيث انه يلزمه اتصال أو قطع . وبوقوع هذا التوسط بالفعل ، لم يلزم من كون المقتضي واللاحق غير حاصلين ، كون الحركة غير حاصلة مطلقا ، ثم من نفس التقضي واللاحق يلزم حصول ما ، فان المنقضي ما كان وفات ، واللاحق ما هو بصدد الكون . ومن ادعى أن الجسم الساكن في حيز مثلا ، يحصل في آخر (لوحة ٢٩٣) من غير حركة ، فقد أنكر النظريات .

والحركة تنقسم الى : ما تقتضيها قوة الجسم ، أو أمر خارج عن الجسم ، وقواه .

والأولى : اما أن يشترط فيها كونها بالادراك والارادة ، وهي الارادية ، كحركة الحيوان .

أو لا يشترط فيها ذلك ، وهي الطبيعية ، سواء اقتضتها القوة على وتيرة واحدة أبدا ، كحركة الحجر الى أسفل ، أو اقتضتها على وتائر مختلفة ، كنمو النبات .

والثانية هي القسرية ، ان لم يكن المتحرك كحيز من المحرك ، أو كان المحرك مكانا له ، كحركة المدرة الى فوق ، والا فهي العرضية ، كحركة الجالس في السفينة بحركتها .

والحركة قد تتصور في الاين ، كالانتقال من مكان الى اخر . وفي

(١) مقطعت من ك .

الوضع كحركة جرم دائر على مركز نفسه ، لا على ما يخرج منه . فان
لكله حركة ، ولم يخرج الكل عن مكانه .

ويجمع الأينية والوضعية ، انها بالنسبة الى امر خارج عن الجسم
وهيئاته ، وفي الكم أما من مقدار الى ما هو أكثر منه ، وهو النمو ، ان
كان يورود مادة (و) (١) التخلخل ، ان كان بدون ذلك ، واما الى ما هو
أصغر منه ، وهو الذبول ، ان كان بانفصال مادة ، والتكاثف ان لم تكن .

وفي الكيف كتتحرك الجسم من اسوداد الى البياض ، أو من الحموضة
الى الحلاوة ، شيئا فشيئا ، على وجه التدريج . والتغير (٢) في هذه قد
يتصور من غير حركة ، كعلم أو ارادة ، تبديلا بغيرهما ، دفعة .

والعقل وان كان يتصور في الكم والكيف حركة ، ففي نفس الامر
لا حركة فيهما ، لأن المراتب فيها من ما منه وما اليه يمتاز كل واحد
منها عن الآخر بالفعل ، بخلاف الأيون التي لا قسمة فيها ، ولا امتياز
الا بالقوة .

والنسب اليها اعتبارية ، فلو كان فيهما الحركة ، لكان الوسط
يبين ما عنه الحركة فيهما ، وما اليه الحركة اما أن يكون واحدا أو كثيرا
فان كان واحدا فلا حركة ، وان كان كثيرا فتلك الكثرة سواء كان
اختلافها بالنوع أو بالعدد اما متناهية أو غير متناهية .

فان كانت متناهية لزم تركيب الحركة من أمور لا تقبل القسمة
اذ لو قبلت الانقسام ، لانقسمت الى أمور متناهية ، ويعود الكلام الى
كل واحد منها ، وهلم جرا . فيكون ما فرض متناهيا غير متناه ، هذا
خلف . وتركها مما لا يقبل الانقسام باطل ، لما علمت . وان لم تكن
متناهية ، مع أنها محصورة بين حاصرين ، وممتازة بالفعل ، فهو باطل
ايضا .

(١) سقطت من ك .

(٢) ك « وفي » .

وكذا الكلام في الحركة في الجواهر ، وإن كانت الحركة فيه لا تكاد تتصور ، فاذن الجسم عندما تتبدل عليه الكميات ، وعند استحالته من كيفية الى أخرى ، فكل واحد من المراتب التي فيما بينهما ، توجد في زمان ، والا لزم تتالي الآتات ، فلزم في الجسم الأجزاء التي لا تتجزأ ، وستعلم بطلانه .

وتنقسم الحركة ايضا الى : مستديرة ، ومستقيمة ومركبة منها ، كحركة العجلة . وكل منهما الى سريعة وبطيئة . وأيضا فمنها واحدة بالشخص . ويجب أن يكون موضوعها وزمانها ، وما هي فيه واحدا . أما وحدة الموضوع ، فلانه لو تعدد لكانت الحركة التي لهذا مفايضة بالشخص للتي لهذا .

وأما وحدة الزمان فلاستحالة إعادة المدوم بعينه . وأما وحدة ما هي فيه ، فلانه يمكن أن يكون جسم ، ينتقل من مكان الى مكان ، وهو مع ذلك يتحرك على مركز نفسه حركة وضعية ، بحيث يكون ابتداءها بين الحركتين وانتهاءها واحدا ، فيتحد الموضوع والزمان ، من غير اتحاد الحركة . ولا تعتبر وحدة المحرك ، لأننا لو قدرنا محركا حرك جسما ، وقبل انقضاء تحريكه أو معه ، يوجد محرك (١) آخر ، كانت الحركة واحدة بالاتصال .

وان كانت كثيرة باعتبار تكثر النسب الى الحركات ومن غير هذا الوجه ، ووحدة المبتدا والمنتهي غير كافية ، لأن السلوك من أحدهما الى الآخر قد يكون بطرق كثيرة ، بل وحدتهما لازمة لوحدة الأمور الثلاثة المذكورة . ومنها واحدة بالنوع ، ولا تتحقق الا عند اتحاد ما منه وما ليه وما فيه .

(١) «محرك» .

أما اتحاد ما منه وما إليه ، فلأن الحركة من الأرض الى السماء
تخالف الحركة من السماء الى الأرض بالنوع . مع اتحاد ما فيه الحركة ،
وأما اتحاد ما فيه . فلأن الحركة من نقطة الى أخرى بالاستقامة ،
تخالف الحركة منها إليها بالاستدارة . مع اتحادهما فيما منه وما إليه .
ولا شيء من الحركات تقتضيها مجرد الجسمية ، وإلا لدامت بدوامها .
وما صبح وجود جسم ساكن . لأن ما بالذات يستحيل زواله بعارض .
ولما كانت الحركات مختلفة بالسرعة والبطء . (١١) الاستقامة
والاستدارة وتكونها من المركز وإليه وعليه ، لتساوى الأجسام في طبيعة
الجسمية .

وما كان مقتضاه غير مختلف فهو لا يختلف . وايضا فالجسم من
حيث هو جسم . هو ثابت . ولا شيء من مقتضى الحركة الغير الثابتة
بثابت ، فلا شيء من الجسم من حيث هو جسم بمقتضى الحركة .
ولأن الجسم من حيث جسميته متشابه الأحوال ، والذي هو مقتضى
للحركة فانه يعطيها ويقتضيها شيئا فشيئا . ولو اقتضى الجسم الجزء
الأول من الحركة ، لدام بدوام علته ، فما وجد الجزء الذي بعده . فكانت
الحركة غير حركة . هذا خلف . وإذا كان مع الجسم جميع ما يلائمه ،
فلا يتحرك (لوحة ٢٩٤) فان الحركة لطلب الملائم . وما لا يلائم فلا
يترجع وجوده بالنسبة الى اقتضاء الماهية الجسمية على عدمه ، فلا
يتحرك طبعاً إليه . فالحركة لا تقتضيها طبيعة الجسم من حيث هي تلك
الطبيعة فكيف (١٢) .

والطبيعة ثابتة . والحركة ليست بثابتة . وما سميت طبيعة
ابتنائها على مفارقة غير طبيعية . فالطبيعة توجب الحركة بشرط

(١) ك «من» .

(٢) ك «كيف» .

زائد ، وذلك الشرط هو حالة غير طبيعية^(١) ، فلعلة الحركة التي تسمى طبيعية جزء ثابت هو الطبيعة ، وآخر غير ثابت هو الوصول السليحي حيثيات وأينيات غير ملائمة ، على سبيل التبدل والتجدد .

وان كانت المسافة في نفسها موصولة بالحركة الطبيعية مبنية على القسرية ، ولا تصدر الحركة عن مجرد القوة الشعورية ، والا ما تخلفت عنها ، بل لا بد من مرجح جانب الحركة ، على جانب السكون ، ليصدر عنها التحريك ، وذلك هو الارادات والدواعي المختلفة . وما يحرك الجسم بحركة متوسطة يسمى ميلا . ووجه الافتقار اليه فيما يوجد فيه ، أن الحركة لا تخلو عن حد ما ، من السرعة والبطء ، وهما قابلان للشدة^(٢) والضعف . والمحرك الواحد للجسم من حيث هو واحد ، كالطبيعة الواحدة ، لا يقبلهما ، فلا يكون صدور حركة منه معنية أولى من غيرها الا بأمر آخر ، قابل للشدة والضعف قبول الحركة لهما في سرعتها وبطئها وذلك هو الميل .

واشتداده وضعفه ، انما هو بحسب اختلاف الجسم في كميته ، واندماج اجزائه ، وانقسامها ، ورقة قوام ما فيه الحركة وغلظه ، وغير ذلك . وهو محسوس في مثل الزق النفوخ المسكن تحت الماء قسرا ، فان فيه مدافعة صاعدة ، مع عدم الحركة .

وهو قد يكون طبيعيا ، كالميل الذي للحجر المسكن قسرا في الجو ، وقد يكون نفسانيا ، كما يعتمد الحيوان على غيره ، وقد يكون قسريا ، كالسهم المرمي الى فوق قسرا ، ولا ميل في الجسم حال كونه في الحيز الطبيعي ، لأنه ان مال اليه فهو طلب الحاصل ، وان مال عنه كان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع . ولا يجتمع الميل الطبيعي مع القسري الى جهتين مختلفتين بالذات ، لأن أحدهما مدافعة الى الحيز الطبيعي ، والآخر مدافعة عنه .

(١) ا «غيره طبيعة» .

(٢) ا «الشدة» .

والمدافعة الى الشيء مع المدافعة عنه ، لا تجتمعان • لكن جـاز
اجتماع مبدأيهما ، لأن الحجرين المرميين الى فوق من يد واحدة بقوة
واحدة ، قد يختلفان في السرعة والبطء ، عند اختلافهما في الحجم • ولو
لم يكن مبدأ الميل الطبيعي المماثل في الأعظم موجودا ، أو أقوى (١) ، لما
ثبت الاختلاف المذكور ، لكونه ترجيعا بلا مرجع • وقد يجتمع الميل
الطبيعي ، مع الميل القسري ، الى جهة واحدة • كما اذا دفعا الحجر الى
أسفل بقوة شديدة ، فإن الحركة حينئذ تكون أسرع مما اذا كان متحركا
بطبيعته فقط •

وكما يجوز اجتماع حركتين الى جهتين : احدهما بالذات •
والأخرى بالعرض ، فكذلك يجوز في المثليين ، كحجر يسقطه انسان يمشي ،
وكما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة ، بل تكون فيه كيفية متوسطة
بينهما : اما مع الميل الى أحدهما ، أو مع التعادل بينهما ، كذلك الميل
الطبيعي والقسري الى جهتين • وكلما كان الميل الطبيعي أقوى ، كان
أمنع لجسمه عن قبول الميل القسري •

وكانت الحركة بالميل القسري أفتقر وأبطأ ، وليس كلما كان أبعد
عن قبول الميل القسري ، كان ميله الطبيعي أقوى ، فإن ذلك قد يكون ،
لا للميل الطبيعي ، كالنبتة الصغيرة ، وما يجري مجراها ، فإنه ليس
لها بنية مستعدة لقبول ذلك • وما لا مبدأ ميل (٢) طبيعي فيه ، فإنه
لا يتحرك : لا طبيعا ولا قسرا •

أما اذا فرض تحركه طبيعا ، فقد افترض معه ميل (٣) طبيعي •

(١) ك «قوي» •

(٢) ، (٣) أ «مثل» •

وان فرض حركته من قسر ، فالقاسر بأرادة ، أو بغير ارادة : اما
ان يطاوعه الجسم على التحريك المستقيم ، أو المستدير ، أو لا يطاوعه :
فان طاع فلا شك انه يختلف عليه تأثير الأقوى والأضعف ، مع المساوى
في الأمور الخارجية ، ولولا انه يعاوق الضعيف معاوقة ما ، والا لكان
تأثير القوي فيه ، كتأثير ما هو اضعف (منه) (١) من غير تفاوت .

وليست المعاوقة للجسم بما هو جسم ، بل هي لأمر به ، يطلب البقاء
على حاله ، من المكان الطبيعي والوضع . وهذا هو المبدأ الذي نحن في
بيانه . وان يطاوع القاسر ، ففيه مقاومة ما ، ففيه ميلاً ميل ، والحركة
النفسانية ، فالنفس هي التي تحدد حالها من السرعة والبطء المتخيلين
لها ، بحسب الملائمة ، واختلاف الدواعي .

والحركة الطبيعية معاوقها التفاوت أمر من خارج الجسم ، كرقصة
قوام ما تتحرك فيه وغلظه . ولا يمكن أن تكون من داخل ، لأنها لا
تقتضي الشيء ، وتقتضي ما تعاوق عنه . (وكلما اتفقت الخارجيات
تمينت المعاوقة الداخلية بالميل) (٢)

وكلما اتفقت الأمور الداخلة ، تمينت المعاوقة من خارج ، ولا
تستحق الحركة ، من حيث هي حركة زماناً معيناً لذاتها ، فانها لا توجد
الا على حد ما من السرعة والبطء ، فهي مفردة عنهما ، غير موجودة ،
وما ليس بموجود لا يقتضي ما هو معين ، فليس التمين ، الا بأمر غيرها ،
هو الميل (لوحة ٢٩٥) ان كان داخلياً ، أو غيره ان كان خارجياً .

واذا بطل الميل القسري فليس مبطله ذاته ، والا لما وجد ، ولا يبطله
المقصور ، ولا كل هيئة قارة فيه ، والا لما استمر معها .
ولا الحركة القسرية التي هي معلولة للقاسر ، فانها معلولة الميل .

(١) سقطت من ك .

(٢) سقطت من ك .

والملول لا تبطل ملكته ، فالمبطل^(١) امر من خارج . أما يبطله دفعة .
كمصادم يلتقيه ، او تدريجا كمواقات^(٢) ما يتحرك منه . وتختلف
المعاوقة برقة ذلك وغلظه ، وبحسب ذلك يقل زمان ثبات الميل ويكثر
فلا يزال يعاوقه شيئا فشيئا وينقصه ، حتى تنتمش الطبيعة ، وتتمكن
من مقتضاها . واذا كان الميل يحس باقيا عند التسكين ، فليس نفس
الحركة .

واذ لم يبق عند وصول الجسم الى حيزه الطبيعي ، مع ان طبيعة
الجسم حينئذ باقية ، فهو غير الطبيعي . ولا يتصور وقوع الحركة فسي
الآن .

واذا اخذ السكون عبارة عن عدم الحركة ، عما من شأنه ان يكون
متحركا ، فالجسم في الآن الواحد ، لا يكون متحركا ولا ساكنا . ولا يلزم
من ذلك الا يكون متحركا . ولا ساكنا في نفسه ، كما انه لا يلزم من كون
زيد غير متحرك في السماء . ولا ساكن فيها ، ان يخلو عن الحركة
والسكون مطلقا . والايين المتحرك في جميع حركته أين واحد في الخارج ،
ينقسم الى أيون في الوهم متعددة . واول القسمة فيه لا ينتهي ، كما
سيتحقق ذلك في الجسم ، ومقابل الحركة المطلقة سكون مطلق ، ومقابل
الحركة الخاصة سكون خاص .

وليس السكون هو لا وجود اي حركة كانت ، فما من متحرك الا
ويسلب عنه في حال حركته حركات اخرى كثيرة ، ولا يتصور وجود حركة
لا يتأتى ان يتصور اسرع منها ، فانها حينئذ تقع في زمان لا يتجزأ ، والا
لكانت الواقعة في أقل من ذلك الزمان ، هي اسرع من التي فرض انه
النهاية في السرعة ، هذا خلف ، هذا بحسب التصور العقلي .

(١) ا «المبطل» .
(٢) ك «كمواقات» .

وأما في الأعيان فللسرعة والبطء حدان لا يمكن الزيادة عليهما في نفس الأمر ، وكل حركة طبيعية ، فهي هرب بالطبع عن الحال ، ولا شك أنها حال غير ملائمة .

ولا بد وأن يكون ذلك على أقرب الطرق ، فيكون على خط (١) مستقيماً ، لأنه إن لم يكن كذلك ، كان الجسم في قصده إلى مكانه الطبيعي عادلاً عنه ، من حيث هو طالب له ، فلا يكون القصد إليه ، إذن فكل حركة ليست مستقيمة (٢) ، فليست بطبيعية .

والحركة المستديرة التي لا تكون عن قسر ، فليست عن الطبيعة . ويدل على ذلك أيضاً ، أنه قد ثبت أن كل حركة بالطبيعة فإنها لهرب الطبيعة عن حالة غير طبيعية . والطبيعة قد بين أنه إنما نعني بها ما لا تفعل بالاختيار ، بل إنما تفعل بالتسخير ، فلا تتقن حركاتها وأفاعيلها ، فلا تقتضي الكون في وضع والهرب عنه معا ، فلو فرضنا الحركة الوضعية بالطبيعة ، لكان سببها الهرب عن الوضع غير الطبيعي والمهروب عنه غير مطلوب . فانه لو كان مطلوباً ، لما كان مهروباً عنه . لكن الحركة المستديرة متوجهة إلى حيث كان منه الهرب ، فهي إذن عن اختيار وإرادة .

وإذا كانت غير مختلفة ، فإن ذلك لعدم اختلاف الدواعي والارادات . ولو كان المقصود بالحركة المستديرة حصول وضع متعين (٣) فذلك الوضع : إما بالفعل أو لا بالفعل والذي ليس بالفعل بوجه لا يحدث عنه تأثير بالفعل ، ولا يتصور تعينه ، فهو إذن بالفعل . وذلك الفعل إما بحسب الوجود الخارجي أو الذهني ، ولو كان بحسب الخارجي

(١) « حد » .

(٢) « بمستقيمة » .

(٣) « المتعين » .

لوجود بالفعل تعينات لا نهاية لها ، لأنه ليس بعضها أولى بأن يخرج الى الفعل من بعض ، فيما حركته مستديرة . ثم لو كانت تلك الأوضاع موجودة بالفعل ، لما كانت مطلوبة ، فبقي أن يكون متوهما بحسب الذهن .

وذلك التوهم : اما مؤثر^(١) أو غير مؤثر . فإن لم يكن مؤثرا ، فسواء كان أو لم يكن ، بل يكون سبيله سبيل الجاذبات المختلفة ، التي لا يجب لأجلها أن يصير الجسم ، منقسما بالفعل ، بل التوهم أضعف (من)^(٢) ذلك ، فهو توهم مؤثر في الحركة ، فهو اذن توهم المتحرك ، وهو المطلوب .

ويحتاج هذا الوجه الى معاضدة حدس . وكيف يصح عند ذي فطرة سليمة أن تؤخذ حركة دورية ، مع أنه لا وضع أولى من وضع ، اذا لم يكن هناك سبب مرجح لوجود أحد الأوضاع ، من دون آخر مثله ، وليس الا لتوهم أو تصور^(٣) .

والحركة المستقيمة ، وان كان الجسم الذي يتحرك بها ، يقصد جزءا من المسافة ، ثم يهرب منه الى آخر ، فليس توجهه اليه هو نفس توجهه عنه ، بخلاف الحال في المستديرة .

وايضا ، فان المتحرك في^(٤) الاستقامة تتغير ميوله الى التشدد في الحركات الطبيعية ، والى الضعف في القسرية على الاتصال ، فيكون مقتضي كل منهما ، غير مقتضي الآخر ، وقد عرفت أن حال ميل هذه البطائع تختلف (بتقدير)^(٥) المسافات .

(١) ك «مؤثرا» .

(٢) سقطت من أ .

(٣) ك «لتصور» .

(٤) أ «بالاستقامة» .

(٥) سقطت من أ .

وليس كذلك حال الحركة المستديرة ، فهذا ما رأيت أن أذكره من
الأعراض ، ومن (لوحة ٢٩٦) ههنا أشرع في ذكر الجواهر ، وما يخص
كل واحد منها ، من هذه الأعراض وغيرها ، ان شاء الله تعالى .

الباب الرابع

في

الأجسام الطبيعية ومقوماتها وأحكامها

الفصل الأول

فسي

مقومات الجسم الطبيعي وأحكامه العامة دون ما يختص بجسم جسم

وجود الجسم الطبيعي معلوم من جهة الحس . وهو اما مركب من اجسام مختلفة الطبائع ، كبدن الانسان ، او غير مركب ، كالهواء . وكيف كان ، فهو قابل للانقسام (١) . والانقسامات الممكنة اما حاصلة بالفعل ، او غير حاصلة كذلك .

وعلى كلا التقديرين : اما متناهية او غير متناهية . هذا بحسب القسمة العقلية . لكن كون الجسم في الخارج مركبا من اجزاء كل واحد منها لا يقبل الانقسام ، لا بالفعل ، ولا بالفرض هو محال ، سواء تنامت ، او لم تنناه .

وكذا كون الجسم المتناهي في الخارج مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل ، سواء قبل كل واحد منها الانقسام العقلي او الفرضي ، او لم يقبلهما .

ويتبين بطلان الاول من وجوه كثيرة ، اذكر منها ثلاثة : أحدهما لو تألفت الأجسام ذوات المقادير منها فاما أن تتداخل أو لا تتداخل ، فان تداخلت (٢) لم يتألف منها مقدار ، وأن لم تتداخل فكل وسط منها يبين

(١) في هذا المعنى يقول ابن سينا : « ان للجسم مقدارا تخينا متصلا ، وأنه قد يعرض له انفصال وانفكاك » . الاشارات والتنبيهات ٢ : ١٤٥ - ١٤٦ .

(٢) ١ « فلا » .

اثنين . يلقي بأحد طرفيه غير ما لقيه بطرفه الآخر ، فانقسم فرضا ،
هذا خلف .

وكون المركز محاذيا لجملة أجزاء الدائرة ، ليس كالملاقطين
المذكورتين ، لأن ما تتعلق به تلك المجاذبات المتكثرة واحد ، وما تتعلق
به المتماسات غير واحد . فإن تماس ما يماسه من جهة لا يقع على موضع
تماس ما يماسه من جهة أخرى .

وثانيهما - الرحي اذا تحركت وكان فيها أجزاء لا تتجزأ ، فما
لم يخرج جزء عن حيزه لا يقع في حيز مجاوره ، فإذا تحرك من دائرة
الطوق جزء فاما الا يتحرك من دائرة القطب شيء ، أو يتحرك أكثر
منه أو مثله أو أقل من جزء .

فان لم يتحرك من القطبية شيء^{١١} مع أن الطوقية قد تكون
أضعافها مرارا كثيرة ، وجب أن يرى سكون دائرة القطب رؤية أتم من
رؤية حركتها . وليس كذا ، فانا نراها مستمرة الحركة ، من غير أن
نجد فيها سكونا أصلا .

وان تحرك منها أكثر منه أو مثله ، تمت القطبية قبل الطوقية .
فلا بد وأن يتحرك من دائرة القطب أقل من جزء ، فينقسم ما لا ينقسم .
وثالثها الشكل المربع ، يجب أن يكون قطره ، وهو الذي يقطعه
بمثلثين متساويين . أطول من كل واحد من أضلاعه . فلو كان مركبا
من أجزاء لا تتجزأ ، لوجب أن يكون القطر مساويا للضلع ، وهو ممتنع
وتظهر صحة ذلك عند التأمل والاعتبار .

وأما بطلان الثاني ، وهو تركيب الجسم المتناهي من أجزاء غير
متناهية بالفعل ، فبيانه : أنا اذا أخذنا من تلك الأجزاء عددا متناهيا

(١) «شيئا» .

فان لم يفد تألقه من كل الجهات مقداراً . لم يتألف الجسم منه . وان أفاد فقد حصل جسم له نسبة الى الذي قُرِضت اجزاؤه . غير متناهية . ونسبة العدد الى العدد . كنسبة الحجم الى الحجم ، اذ بازدياد (١) العدد يزداد الحجم ، فهو مساو له .

لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ، فنسبة العدد الى العدد كذلك . فالجسم الذي فرض ان اجزاءه غير متناهية بالفعل ، هي متناهية بالفعل ، وهو المطلوب . ويتبين بهذا (ايضاً) (٢) ان حركة الجسم ، وزمان حركته ، لا تتألف من اجزاء لا تتجزأ .

ولا الذي يفرض منهما متناهما ، يتألف من اجزاء غير متناهية بالفعل ، لمطابقتها للمسافة . ولو قطع بما لا يتجزأ من الحركة قدراً من المسافة ، فان لم يتجزأ ذلك القدر ، فقد تركبت المسافة ، مما لا يتجزأ . وان تجزأ فما يقطع به نصفه ، هو نصف ما يقطع به كله ، فينقسم من الحركة ما فرض انه غير منقسم . وكذا نسبة الزمان الى الحركة ، فان زمان نصفها نصف زمان كلها ، كما ان الحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها .

فكل واحد من الثلاثة ينقسم بحسب انقسام الباقيين . وقد ظهر مما قيل ان الجسم اذا كان منقسماً بالفعل ، فلا بد وان تنتهي قسمته الى جسم لا يكون منقسماً بالفعل ، بل يكون قابلاً للقسمة الفرضية او الوهمية ، الى غير النهاية بالقوة ، من غير ان تخرج تلك الانقسامات الى الفعل البتة . فكل جسم فهو قابل للانفصال ، وذلك الانفصال ان ادى الى الافتراق فهو الفك والقطع . وان لم يؤد اليه ، فان كان الامر

(١) ا «زيادة» .

(٢) سقطت من ك .

في الخارج ، فهو الذي باختلاف عرضين في الجسم ، والا فهو بالوهم
أو (١) الفرض .

وكون الأجزاء غير متناهية بالقوة ، لا يمنع من كونها معصورة
بين طرفي الجسم ، ولا من كونها يقطعها قاطع بالحركة . بل انما ذلك
ممتنعا ، لو كانت الأجزاء موجودة بالفعل .

وكل جسم طبيعي ، فلا بد وأن يكون مركبا من : مادة وصورة ،
وذلك لأنه لا يخلو (٢) من اتصال (لوحة ٢٩٧) في ذاته ، وأنه قابل
للانفصال ، حال كونه متصلا ، بقوة (٣) قبوله حاصلة حال الإتصال .
ونفس الاتصال لا يقبل الانفصال ، اذ ما يقال انه قابل لشيء على
الحقيقة ، لا بد وأن يكون باقيا عند حصول المقبول . لكن الهوية
الاتصالية تعدم عند طريان الانفصال ، فلا تكون قابلة له .

فأذن للجسم (٤) شيء غير الاتصال به ، يقوى على قبول الانفصال ،
وهو الذي يتصل تارة ، وينفصل أخرى ، وذلك هو المسمى بالمادة
والهيولي ، وهو ثابت للجسم ، وان لم ينفصل بالفعل . لأن ثبوته له ،
لا بواسطة الانفصال نفسه فقط ، بل وبواسطة (٥) القوة عليه .

ولهذا كانت الهيولي ثابتة : حال الاتصال (٦) ، وقبله ، وبعده ،
وليس لها في ذاتها اتصال ولا انفصال (٧) ولا وحدة ولا تعدد ، وألا لم
تكن موضوعة لهذه الاشياء . واذا كان كل ما هو جسم : فاما متصل ،

-
- (١) ك «و» .
(٢) في ك ، أ «يخلو» .
(٣) أ «وقوة» .
(٤) أ «في الجسم» .
(٥) أ «بل بواسطة» .
(٦) أ «الانفصال» .
(٧) أ «انفصال ولا اتصال» .

أو منفصل ، وأما واحد^(١) ، أو متعدد ، فلا شيء مما هو قابل لشيء من ذلك بجسم ، بل القابل لذلك هو الهولي . والاتصال أو الواحدة هو الصورة .

وإذا^(٢) رجع كل عاقل الى نفسه ، علم أن الهوية الاتصالية ، هي شيء مع متصل ، وليست شيئاً قائماً بذاتها^(٣) ، ولا تعقل ماهية الجسم بدونها ، فهي من مقوماته . فهو مركب منها ومن قابلها ، ومجموعهما جوهر . وان كان الاتصال على اصطلاح هذا الكتاب ، ليس بجوهر لقيامه بالهولي ، لا بذاته . والمراد بالانفصال الذي أثبتت الهولي بواسطة قبول الجسم له ، هو الانفصال الانفكاكي .

وكل جسم فهو قابل له ، من حيث طبيعة الجسمية ، وان امتنع قبول بعض الاجسام له فذلك^(٤) الامر خارج عن طبيعة الجسم ، من حيث هو جسم ، ودليل ذلك ، أن القسمة في الجسم ، وان كانت غير انفكاكية فلا بد ، وأن تحدث في المقسوم اثنتيين ما ، ويكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر ، وطباع الجملة ، وطباع الخارج الموافق في النوع . وما يصح بين كل اثنتين منها يصح (بين)^(٥) اثنتين اخرين ، فيصح إذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنتيين الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ، ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ، وما يصح بين المتباينين .

وهذا كله انما هو باعتبار التشابه في طبائع تلك البسائط ، فان الطبائع المتشابهة انما تقتضي حيث كانت شيئاً واحداً ، غير مختلف . فيجب في الجميع : أما امتناع قبول الاتصال والانفصال الانفكاكي أو

(١) أ «واحد» .

(٢) أ «فإذا» .

(٣) ك «بذاته» .

(٤) ك «وذلك» .

(٥) سقطت من ك .

امكان قبولهما . ولما لم يكن الاول حقا ، تعين الثاني ، وهو امكان قبول الجميع للاتصال ، والانفكاك ، الرافع له من حيث طبيعة الامتداد الجسماني ، المقول على الامتدادات الفلكية والعنصرية ، على اختلاف أقسامها ، بمعنى واحد . وتشترك اعداده في انها متصلة بذاتها ، قابلة للانفصال ، ولو بحسب الفرض ، وانها لا تبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال ، لا في الخارج ، ولا في الذهن .

وهذا القدر معلوم ومشترك فيه ، ومقتض للحكم بالاحتياج الى القابل ، مع جميع ما عداه ، مما نعلمه . وهو غير مانع من الانفصال الانفكاكي ، من حيث طبيعته ، كما قد بين .

وهيولي الجسم لا توجد مجردة عن صورته ، والا فاما أن تصح الإشارة اليها أو لا تصح ، فان صحت فاما أن تقبل القسمة أو لا تقبلها ، فان لم تقبلها فهي نقطة حالة في غيرها ، والا كانت جزءا لا يتجزأ ، فما منها الى جهة غير ما منها الى أخرى ، فانقسمت . واذا كانت حالة في غيرها ، وهو لا محالة ذو وضع ، فهو اما خط او سطح او جسم .

وكيف كان من ذلك لم تكن مجردة عن الصورة الجسمية ، اذ الخط والسطح ، لا بد من حلولهما في الجسم . وان قبلت القسمة ، فاما في جهة واحدة فتكون خطا ، أو في (١) جهتين ، فتكون سطحا ، أو في ثلاث جهات ، فتكون جسما وأي هذه كانت فهي مقارنة للصورة .

وأن لم تصح الإشارة اليها ، وجب ألا تقارنها الصورة ، لانها لو قارنتها ، فاما أن تقارنها في حيز ، أو لا (تقارنها) (٢) والاول محال والا لكانت الهيولي في حيز ، فتكون قابلة للإشارة اليها ، وقد فرض خلافه .

(١) أ «الى» .

(٢) سقطت من ك .

والثاني محال ، وألا لفارقتها الصورة الجسمية ، لا في حيز^(١) .
فيحصل الجسم لا في حيز ، ثم ينتقل الى الحيز ، وهو باطل ، ولأن
الصورة الجسمية لو قارنتها : فاما ان تقارنها صورة أخرى نوعية ، أو
لا تقارنها .

فان كان الأول كان ترجيحاً بلا مرجح ، وان كان الثاني فلا جائز
ألا يحصل في حيز أصلاً ، ولا^(٢) أن يحصل في كل الاحياز ، في حالة واحدة
وهما ظاهراً^(٣) البطلان .

فليس الا أن يحصل في بعض الاحياز دون بعض ، وحينئذ يكون
اختصاصه بذلك الحيز ، من غير منخصص ، لأنه لا يكفي في اختصاص
الهيولي بحيز ، اتصافها بما لا يقتضي لها حيزاً ، لأن نسبتها مع تلك
الاصناف الى جميع الاحياز واحدة .

وما يقتضي لها حيزاً فقد فرضنا انتفاءه ، لكن التخصيص من
غير منخصص باطل . واذا بطلت الأقسام بأسرها ، على تقدير تجردها
عن الصورة ، فتجردها عنها باطل .

ولو تجرد (لوحة ٢٩٨) هيولياً جسمين عن الصورة ، ان تكثرا
دون مميز ، فهو محال . وان اتحدا باتصال وامتزاج وتركيب ،
أنفرضت^(٤) الصورة المنفصلة .

والاتحاد على غير هذه الوجوه باطل ، وليس انعدام أحد
الهيولين^(٥) أولى من الآخر ، فلا بد من عدمها معاً . ثم خصص بعض
الهيولي بصورة دون البعض ، لكانت منقسمة متمايضة الأجزاء دون

.....
(١) أ «والا لقارنتها الصورة لا في حيز» .

(٢) أ «وأن يحصل» .

(٣) في ك «ظاهر» .

(٤) أ «عروضه» .

(٥) أ «الهيولتين» .

الصورة (١) . والمحال لازم ، سواء اتصل البعض ببعض ، أو انفصل عنه . وهذا وما قبله فلا يدلان (على) (٢) أن الهولي لا تتجرد عن الصورة مطلقا ، وكيف كان .

بل الاول (٣) منهما يدل على أن الهولي المقتترنة بالصورة ، لم تكن مجردة عن صورة أصلا . والثاني يدل على أنها لا تتجرد بعد حصول الصورة فيها . ولا يبعد أن يحدث (٤) من ذلك عدم تجردها عنها مطلقا . والصورة أيضا ، لا تتجرد عن الهولي ، لأن الاتصال من حيث هو اتصال ، لو كان غنيا بذاته ، عما يقوم فيه ، لبقى ذلك الاستغناء ببقاء ذاته ، وقد بين أنه ليس كذا .

ولا تخلو الهولي أيضا من صورة (٥) أخرى ، تختلف بها الاجسام أنواعا : كالصورة الأرضية والهوائية والفلكية . وذلك لأن الأجسام مختلفة في اللوازم ، فانها اما أن تقبل الانفكاك والالتئام والتشكل بسهولة ، كالاجسام الرطبة ، أو بعسر ، كاليابسة ، أو لا تقبلها أصلا ، كالمحدد ، على ما متعلم .

والاختلاف في اللوازم يقتضي الاختلاف في الملزومات فهذه الأمور لا تقتضيها الجزمية المتشاركة في جميع الأجسام ، إذ لو اقتضت شيئا منها لكان كل جسم كذلك ، وليس كذا ، ولا تقتضيها أيضا الهولي ، لأنها قابلة لها ، والقابل لا يكون فاعلا لما يقبله ، فلها علة غيرهما .

فإن لم تكن تلك العلة مقارنة للأجسام ، كانت نسبتها الى جميع الأجسام القابلة عنها متساوية ، فتخصيص بعضها بصفة معينة ، دون

(١) أ «الصورة» .

(٢) سقطت من ك .

(٣) أ «للاول» .

(٤) في ك ، أ «يحدث» .

(٥) أ «صورة» .

بعض ، من غير استحقاق ذلك البعض له ، يكون تخصيصا من غير مخصص ، وهو محال .

ثم ان الفاعل لا يفيد الاستعداد للقبول ، وعدم القبول الا بافادة ما يقتضيهما . فان الاستعداد لهما انما هو للشيء المستعد لذاته ، لا يجعل جاعل .

وان كانت العلة المقيدة لذلك مقارنة للجسم ، كانت هي الصورة النوعية المذكورة . وانما وجب تعلقها بالهيولي ، لوجوب تعلقها بالأمور الانفعالية . وكذلك الحال في كون الهيولي لا بد لها من استحقاق مكان خاص ، أو وضع خاص .

وكون الجسم بحيث يستحق أينما ، او كيفا ، او غيرهما غير حصوله في ذلك الأين ، وعلى ذلك الكيف ، ولذلك قد يزول كونه على تلك الصفة ، ولا يزول استحقاقه لأن يكون عليها .

وكل واحد من الهيولي والصورة ، لا يجوز أن يكون على مطلقة لوجود الأخرى ، ولا واسطة في وجودها ، والا لكان متقدما بوجوده وبشخصه عليه .

ولا يجوز استغناء كل واحدة منهما عن الأخرى مطلقا ، والا امتنع التركيب بينهما ، بل تحتاج كل واحدة منهما الى الأخرى ، من الوجه الذي لا تحتاجه الأخرى اليها فيه ، لئلا يلزم الدور . ويوجدان مما عن سبب غيرهما .

وكون الهيولي في حد ذاتها ، لا مقدار ولا قبول قسمة لها ، لا ينافي حلول المقدار والصورة الجسمية فيها . وانما كان يمتنع ذلك ان لم كانت توجد ، ولا حال فيها ، ثم توجد وقد حل فيها ذلك حلول السريان . فانه لا يحل شيء ذو طول وعرض على الوجه المذكور ، في شيء لا طول له ولا عرض ، كما عرفت .

أما إذا كان محل يوجد مع حال يستفيد المحل من ذلك الحال صفة ،
فاذا ميز المحل من الحال في العقل ، يوجد عاريا عن الصفة الاستفادة في
حد ذاته ، كالأسود إذا نظر في محل السواد ، فانه يكون في حد ذاته ليس
بأسود ، لا أنه ذو لون مضاد للسواد . وهكذا الهيلي ، فانها تستفيد
المقدار وقبول القسمة من الصورة .

فاذا أخذت في العقل من حيث هي هيلي ، لا من حيث انها متصورة
بصورة ، أو غير متصورة ، لا يكون لها في حد ذاتها مقدار ، ولا قبول
قسمة ، لأنها تستفيدهما من الصورة ، وهكذا الوحدة والكثرة وغيرهما .
وهذا المعنى من الحلول مفاير لمعنى الحلول على الوجه المتقدم ،
وكل جسم فاما بسيط ، وهو الذي ليس فيه تركيب قوي وطبائع ، بل
طبيعة كله ، وطبيعة جزئه شيء واحد .

واما مركب ، وهو على خلاف ذلك . وكلاهما اشتركا في أنه متى
خلى احدهما وطباعه ، من غير قاسر ، فلا بد له ، والحالة هذه ، من
وضع وشكل ، ومقدار كل منها معين .

والمقتضي لذلك : اما أمر خارج عن الجسم ، أو غير خارج عنه ،
والخارج فرض نفيه ، فهو اذن غير خارج وهو اما مشترك فيه بين جميع
الاجسام ، وهو باطل ، والا لاشترك الجميع في ذلك المعين من هذه
الامور ، وليس كذا ، أو غير مشترك ، بل هي أمور مختلفة يختص كل
واحد منها بجسم من الأجسام وتلك هي طبيعة الجسم الذي اختصت به .
وأیضا هذه (لوحة ٢٩٩) الطبائع ، لما تقتضيه من هذه الأمور
المعنية : اما أن يكون اقتضاء يزيله مع وجودها قاسر ، أو لا يكون
كذلك .

والأول باطل ، لما نشاهده من ازالة القاسر لها ، وعود الجسم الى
ما تقتضيه طباعه منها ، عند زوال القاسر ، فتعين الثاني ، وهو ألا

تكون موجبة لها ، بل مقتضية لاستيجابها .
ولا يلزم من كون كل جسم له وضع ، أن يكون لكل جسم مكان ،
فانا نعني بالمكان السطح الباطن من الجسم ، الحاوي المحاس للسطح
الظاهر من الجسم المحوي .
وعلى هذا ، فالجسم الذي يفرض آخر الأجسام ، له وضع ، وليس
له مكان .

وكل جسم له مكان ، فمكانه واحد : أما ان كان بسيطا ، فلأن
الطبيعة الواحدة تقتضي من كل مالا بد للجسم ، أن يلزمه ، واحدا
غير مختلف بالاوقات والاحوال ، الا اذا منعها مانع .

فاذا فقد المانع ، فيقتضي من كل جنس مما يلزمها من الاعراض
شيئا واحدا ، على نهج واحد . وأما ان كان مركبا : فان غلب أحد
أجزائه فمكانه مكان الغالب ، وان لم يغلب : فان كان فيه أجزاء أكلفها
في جهة واحدة هي الغالبة على الباقية ، فمكانه هو ما يقتضيه الغالب
فيه ، بحسب ذلك ، اذ لا غالب فيه مطلقا .

وان لم يكن فيه أجزاء بهذه الصفة ، فمكانه هو الذي اتفق وجوده
فيه ، عند تساوي المجاذبات ، فانه لو مال الى أحد الأمكنة المتساوية
بالنسبة اليه ، لكان ذلك تخصيصا ، من غير مخصص ، ولا مكانان
طبيعيان لجسم واحد ، والا فعند حصوله في واحد منهما : ان طلب الآخر
فمطلوبه هو الطبيعي ، دون ما هو فيه ، وان لم يطلبه فما هو فيه هو
الطبيعي له .

وعند مفارقتة لهما ، ان لم يطلب واحد منهما ، فليس شيء منهما
طبيعيًا له . وان طلبهما معا امتنع توجهه اليهما دفعة ، وامتنع توجهه
الى واحد منهما ، دون الآخر ، لأنه ترجيح من غير مرجح . وان طلب
واحدا فقط دون غيره فذلك هو الطبيعي لا غيره .

والبسيط تقتضي طبيعته الواحدة من الأشكال شكلا واحدا ، هو الكرة ، والا لاختلفت الهيئات عن قوة واحدة ، في مادة واحدة ، فيؤثر المؤثر الواحد ، من حيث هو واحد ، في القابل الواحد ، كذلك ، تأثيرا مختلفا ، وبطلانه ظاهر . ولا يمكن استناد الشكل الكروي للجسم البسيط الى جسميته المشتركة ، لأن ذلك الشكل لابد وأن يكون متمينا بالمقادير المختلفة ، فيتأخر من حيث تعينه عنها ، فيستند من حيث هو كذلك الى غير القدر المشترك من الجسمية .

واذا لم يحصل للجسم أمر من الأمور ، مع قيام مستوجبه ، فذلك لأسباب لا نعلمها تفصيلا . وهي اما راجعة الى العلة الفاعلية ، او الى العلة القابلية ، او اليهما معا .

ووجود جسم غير متناه ، أو أجسام مجموعها لا نهاية له ، وان كان كل واحد منها متناهيا - محال ، والا لكان لنا ان نفرض فيه أو فيها بعدين خرجا من مبدأ واحد ، كساقى مثلث ، لا يزال البعد بينهما يتزايد ، بحسب تزايدهما في نفسيهما .

فلو كان البعدان المذكوران ممتدين^(١) الى غير النهاية ، لكان ما بينهما أيضا الى غير النهاية ، لانا فرضنا تزايدهما مساويا لتزايدهما . فكان ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين ، وهو محال . وهذا الفرض واقع في نفس الأمر .

فانا اذا قسمنا جسما ذا استدارة ، كالترس ، بأربعة مثلثات متساوية ، انقسمت سعة العالم الجسماني ، بحسب انقسامه . فان كان ما بين كل ساقين متناهيا ، فالكل متناه ، أو غير متناه ، مع انحصاره بينهما ، فهو بين البطلان .

وليس خارج الأجسام ولا بينها خلاء ، ونعني به بعد تام قائم

(١) «ممتدان» .

بذاته لا في مادة ، من شأنه ان يملأ الجسم . ولو أمكن خلو البعد المذكور من مادة ، لكان ذلك الفراغ له مقدار في جميع الاقطار ، وكان بعضه أصغر وأكبر من بعض ، فان ما يسع جسما يفضل على ما هو أصغر منه ، ولا يسع أكبر ، فلا يكون ذلك الفراغ عدما محضا .

اذ العدم المحض لا يقبل المساحة والتقدير . ولا يقال بعضه أكثر من بعض أو أقل منه ، وأبعاده ، اذا كان بين أجسام غير أبعاد ما هو بينها من الأجسام .

فان البعد الآخذ من الزاوية العليا ، الى الزاوية السفلى مما يحاذيها ، ليس في أبعاد تلك الاجسام ما يساويه . واذا لم يكن الخلاء معدوما فهو موجود ، اما قائم بذاته ، أو بغيره .

فان كان قائما بذاته فهو متصل ، لمطابقته الجسم المتصل . وكل ما يطابق (١) المتصل فهو متصل ، وكل متصل فاتصاله في مادة ، فالخلاء بعد في مادة ولا شيء مما هو بعد في مادة بخلاء ، فلا شيء من الخلاء بخلاء . هذا خلف .

وان كان قيامه بغيره فهو في مادة أيضا ، ويعود الخلف ثم كيف يتصور حصول الجسم فيه ، بحيث يكون بعده وبعد الجسم الحاصل فيه متداخلين ، يلقي كل واحد منهما كل الآخر ، فلا يزيد الاثنان على الواحد ، ولا الكل على الجزء .

وهل يمكن أن يكون المانع (لوحة ٣٠٠) من تداخل الجسمين ، بمعنى سيرورة أحدهما في حيز الآخر ، الا البعد الذي له اختصاص بالهيز بذاته ، دون ما لا اختصاص له بذاته بالهيز والوضع ، كالمادة ، وسائر ما يقوم بالجسم من أعراضه .

على أنا لا نمني بالجسم الا الجوهر ، الذي يمكن فيه فرض أبعاد

(١) أ «طابق» .

وذلك واضح له . وكونه شيئا من شأنه قبول تلك الأبعاد ، هو صورته .
والأبعاد المذكورة عرض فيه ، هي الجسم التعليمي . وإذا نظرنا
في الخلاء ، وجدنا ذلك كله صادقا عليه . فما فرض خلاء هو جسم ، اللهم
الا أن لا يكتفي بما ذكر في تعريف الجسم ، وحينئذ يصير الخلاء
لفظيا . والخلاء الخارج عن كل الأجسام ، لو جاز وجوده ، لما أمكن عدم
تناهيه ، بمثل ما مر ، في امتناع عدم تناهي الأجسام ، ولما أمكن أيضا
كونه متناهيا ، والا لكان حصول العالم الجسماني في حيز منه ، دون ما
عداه من أجزائه ، مع أنه في نفسه متشابه (تشابها) لا اختلاف فيه ،
ترجيحا من غير مرجح ، اذ لا تبتني الأمور الدائمة على الاتفاقات .
والفاعل المتساوي^(١) النسبة الى شيء متشابه ، لا يخصص بعض أجزائه
بشيء دون بعض .

ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة . فجوهريته هي كونه قائما بذاته ،
ووقوف الأجسام الثقيل ذوات التجايف على الماء ، وانجذاب
تالبشرة في المحجر من الأمور المبنية على امتناع الخلاء

وقد ذكر في امتناع لا نهاية الأبعاد ، وفي استحالة وجود الخلاء
وجوه كثيرة غير الذي ذكرته ، ولكنها غير ملائمة ، لقصد الاختصار .
وقد ظهر مما تقرر أن لكل جسم مادة وصورة وطبيعة وأعراضا .

فمادته هي المعنى الحامل لصورته ، وصورته هي ماهيته التي بها
هو ما هو ، وطبيعته هي القوة التي يصدر عنها تغيره أو سكونه الذي
يكون عن ذاته ، وأعراضه هي الأعراض التي اذا تصورت مادته بصورته
وتمت نوعيته لزمته ، أو عرضت له من خارج .

(١) «متساوي» .

الفصل الثاني

فسي

العناصر وأحوالها باعتبار الانقسام

الجسم الذي من شأنه أن يتحرك حركة مستقيمة ، ينقسم الى :
كثيف ، وهو الذي يحجز أبصارنا عن أبصار النور بالكلية . والسي
لطيف ، وهو الذي لا يحجزها عن أبصاره البتة . والى مقصد ، وهو
الذي يحجز عن ذلك حجرا غير تام ، على اختلاف مراتبه في ذلك الحجز .
وينقسم الجسم المذكور بوجه آخر الى : حار خفيف ، وبسارد
ثقيل . وقد سبق بيان ذلك . وهذا الجسم اذا جاز انفصاله عن كلية
نوعه ، فهو قابل للحرق ، وقبوله لذلك ولتركه ان كان بسهولة ، فهو
الرطب ، وان كان بعموية ، فهو اليابس . ونحن اذا تأملنا بسائط
الأجسام التي عندنا في عالم الكون والفساد ، لم نجد ما خارجة عن
أربعة : الأرض ، ويلزمها من التقسيم الاول الكثافة ، ومن الثاني
البرودة والثقل ، ومن الثالث الييومية . والماء ، ويلزمه من التقاسيم
الثلاثة : الاقتصاد والبرودة مع الثقل والرطوبة .

والهواء ، ويلزمه من الثلاثة : اللطافة والحرارة مع الخفة
والرطوبة . والنار ، ويلزمها منها اللطافة والحرارة ، مع الخفة ، وفي
ييوستها أو رطوبتها شك .

أما ما هو بحسب التقسيم الاول ، فظاهر لنا في : الأرض والماء
والهواء وخفى عنا في النار .
ويدل عليه فيها أنا نرى النار كلما كانت أقوى كان تلوتها أقل .

فان كبير الحدادين اذا قويت النار فيه ، ذهب لونها . ونجد أصول
الشعل وحيث النار قوية متمكنة من الاحالة التامة للأجزاء الأرضية ،
هي شفافة ، لا يقع لها ظل .

والأجسام الدخانية اذا صعدت الى قرب الفلك ، احترقت ، ولو
لم يكن هناك طبيعة محرقة هي النار ، والا لما كان ذلك دائما ، أو
أكثرها .

ولو لم تكن تلك النار التي عند الفلك لطيفة ، لوجب ان تكون
سائرة للسماء والكواكب .

فثبت أن النار عندنا ، انما كانت سائرة لما وراءها ، لما يخالطها
من الأجزاء الأرضية ، ولهذا كلما كثرت الأجزاء الأرضية فيها قوى
لونها ، وكلما قلت تلك الأجزاء ضعفت النار ، ومالت الى الشفافية ،
فثبت أن النار بسيطة شفافة كالهواء .

وأما ما هو بحسب التقسيم الثاني ، فهو قريب من الوضوح ،
لكن حرارة الهواء انما هي بالقياس الى الماء ، لا الى النار ، ولذلك
يتشبه به الماء بصيرورته بخارا اذا سخن ولطف ، ولو لم يكن أسخن
من الماء ، لم يكن أخف وألطف منه .

وأذا أحسسنا في الهواء المجاور لأبداننا ببرودة ، فذلك لأنـه
ممتزج بأبخرة أختلطت من الماء المجاور له .

ولولا ان الارض تحمى بالشمس ، ويحمى بسببها الهواء المجاور
لها ، لكان أبرد من هذا . ولكنه يحمى الهواء المجاور للأرض الى حد
ما ، فتقل البرودة ، فيكون ما فوقه أبرد الى حد ما ، ثم يترقى الى ما
هو حار ولا كالنار .

ويحقق برودة الارض أنها اذا لم تتسخن بالرياح الحارة ، ولا
باشعة الشمس والكواكب ، ولا بغير ذلك ، ظهر منها برد محسوس .

وكونها أبرد من الماء ، والماء أبرد منها ، فمشكوك • ويؤكد (لوحه ٣٠١)
كونها أبرد من الماء ، أنها أثقل منه ، وليس بقطعي ، اذ جاز أن يكون
لازدياد ثقلها سبب آخر غير شدة البرد •

وكون الاحساس ببرودة الماء أكثر . لا يدل على أنه في نفس الأمر كذلك ،
لجواز كون ذلك لفرط وصوله الى السام ، فإن النار أسخن من النحاس
المداب ، مع أن الاحساس بسخونته أشد من الاحساس بسخونة النار •

وأما الذي بحسب التقسيم الثالث ، فهو واضح ، في الثلاثة الأول ، وفي
يبوسة النار ، أو رطوبتها تردد أما ييوستها فقد استدل عليها بأن الحرارة
الشديدة ، تفني الرطوبة عن المادة . وليس بدليل على الحقيقة ، فإن إزالة
الرطوبة إنما هو للتلطيف والتصعيد . لا بأنها يابسة في نفسها • ثم إنها
تجعل الماء بتصغيره بخارا أو هواء ، أرطب مما كان وأشد ميعانا •

فعلى هذا كان يجب أن تكون رطبة ، وأما رطوبتها فاستدل بعضهم
عليها بأنها سهلة القبول للشكل ، سهلة الترك له ، وهو ضعيف أيضا ، لأن
التي نجدها كذلك هي النار التي عندنا • وجاز أن يكون ذلك لمخالطة أجزاء
هوائية ، ويحتمل أن تكون النار البسيطة فيها ييس ما اذا قيسست الى الهواء
والماء ، وإن لم تكن يابسة بقياسها الى الأرض •

والنار هي البالغة في الحرارة • والأرض ييسها أشد من برودها ، والماء
برده أشد من رطوبته . بل لو ترك وطبعه لجاز جموده ان لم يسيله جسم
حار ، الا أنه ليس جموده كجمود الأرض ، فهو رطب بالقياس اليها ، لا مطلقا •
ولو كان برد الهواء هو الذي تجمد . لكان الهواء أبرد من الماء . وقد بين خلافه •

ويدل على حصر العناصر في الأربع . هو أنها إما خفيفة أو ثقيلة ، وكل
واحد منهما إما مطلق . أو غير مطلق • فالخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان
يتحرك الى غاية البعد الذي يمكن أن تصل اليه هذه الأجسام مما يلي جهة
السواء ، وهو النار • والخفيف الغير المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك
في ذلك البعد الى تلك الجهة ، ولكن لا الى غايته . وهو الهواء •

والثقل المطلق ، هو الذي في طباعه أن يتحرك الى غاية البعد ، الذي يمكن وصولها اليه ، مما يلي جهة السفلى ، وهو الارض .

والثقل الغير المطلق هو الذي في طباعه الحركة الى تلك الجهة ، لا الى غايتها ، وهو الماء . وقد بان أن هذه الاجسام لم تخل عن الكيفيتين الفعليتين ، أعني المهدتين للتأثير والتحريك . وهما : الحرارة والبرودة . وعن الكيفيتين الانفعاليتين ، أعني المهدتين للقبول والتأسي عنه ، وهما : الرطوبة واليبوسة . ولا يوجد فيها ما هو حار فقط ، أو بارد فقط لأن التقسيم الأخير تثبت عليه رطوبة أو يبوسة . وكذا لا يوجد فيها رطب فقط ، أو يابس فقط . واجتماع أربعة أو ثلاثة من هذه الكيفيات في بسيط واحد منها ظاهر الامتناع .

والهيئات الغير العامة لجميع الأجسام التي عندنا : كاللون والطعم والرائحة ، يجوز أن تخلو عنها هذه الأجسام . فانا لا نجد للهواء لونا ولا طعما ولا رائحة ، الا أن يخالطه غيره . وجاز أن يكون لهذه الأجسام بعض ذلك ، أو كله ، ولا نحس به . لضعفه فيها ، أو لعدم شرط احساسه .

وحركات العناصر الى اماكنها لو كان قسريا ، لما كان الأكبر مسن اجزائها يتحرك الى مكان كليته أسرع مما يتحرك اليه الأصغر منهما . فان فعل القاسر في الأصغر أقوى من فعله في الأكبر . لكثرة الممانعة فيه . وهذه فيستحيل بعضها الى كيفية بعض . وينقلب بعض اجزائها الى بعض اجزاء الآخر .

اما الاستحالة فسيبها فيما تعلم ، وان احتمل غيره مما لا تعلمه ، وهو مجاورة أو مماسة أو مقابلة أو حركة . (كما) (١) يتسخن الماء مثلا بمجاورة النار ، أو بمماسستها ، أو بمقابله (٢) الشمس ، أو بتحريكه بالخفضخفضة ، وليس تسخينه . لان اجزاء نارية فشت فيه ، والا لكان تسخن ما في كسوة

(١) سقطت من ك .

(٢) « بمقابلة »

خزف أسرع من تسخن ما في قممة نحاس . على نسبة قبولهما ومسامهما .
ثم إذا كان رأس الآنية مسدودا ، وهي مملوءة فأين للفأشي مكان
المداخلة ، حتى داخل الماء بالكلية . فلا يساعد فيه إلا الحرارة ، وكيف لم
يطف الماء تلك الأجزاء شيئا فشيئا .

ولو خالط المتبرد أشياء جمدية . لما برد الجمد ما فوقه . اذ ليس من
طبع الأجزاء الجمدية الصعود . والمخسخت والمحكوم يتسخن بالحركة ولا
تار هناك حتى تفشوا (١) فيه .

ولا يمكن أن يقال كانت كامنة . فأظهرها الحك والخسختة . فإن
الماء (٢) يتسخن بالتحريك . مع أن ظاهره وباطنه كانا باردين . ثم صارا
حارين .

ولو (٣) كان هناك حرارة باطنة . لاحس بها قبل تحريكه . ثم كيف
يصدق بأن النارية المنفصلة عن الخشب . والباقية فيه بعد تحمره . كانت
كامنة ولم يحس بها عند الكسر والرضس والسحق . وكذا التي في الزجاج
الذائب ، مع أنه لا يستر ما في باطنه . وكان هذا (مما (٤) لا يحتاج الى
ايضاح لوضوحه .

وتستعد هذه الأجسام بمقابلة المضيء لقبول (لوحة ٣٠٢) التسخين
من المبدأ المفيد له .

وتشتد حرارتها بشدة المقابلة . وتضعف بضعفها . ولهذا كان الحر
في الصيف أشد . وليس أن الشمس تسخن بذاتها . والا لكان الهواء الأبعد
عن الأرض أسخن . لأنه أقرب إليها . وليس كذا . فإن الجبال والأبخرة
التي في الجو باردة في الصيف . لبعدها عن مطرح الشعاع .

(١) في ك ، أ «تفشوا» .

(٢) أ «فأن ما» .

(٣) أ «فلو» .

(٤) سقطت من ك .

واذا وضع في الشمس قارورة فيها ماء انعكس فيها من الضوء ما ربما أحرق قطنا أو نحوه . اذا قرب منها ، ولو كانت خالية ، لما فعلت ذلك ، لان الهواء لا يقبل النور . والا لحجب بيننا وبين الأنوار السماوية ، كما يفعله السحاب وما جرى مجراه . مع أن طبع الماء التبريد . لا التسخين .

وكذا المرآة المحرقة ذات التقعير . التي تنعكس الأشعة من سطوحها الى وسطها . فتحرق . لاشتداد الأضواء بتعاكسها .

وأما انقلاب بعض أجزاء عنصر الى بعض آخر ، فيظهر لك من أن النار المنفصلة عن الشعل . لو بقيت نارا لرؤيت أو لاحرقت ما قابلها ، على بعض الجوانب ، كما لو كانت في خيمة ، فاذن انقلبت هواء .

ونحن نشاهد صيرورة الهواء نارا بالنفخات ، والطامس المكبوب على الجمد ، يظهر عليه قطرات ماء ، مع أنه ليس من الرشح ، اذ ليس من طبع الماء الصعود ، ولو كان رشحا لكان من الماء الحار أولى ، (و) (١) لا لانه كان موجودا في الهواء فنزل ، لان (٢) في الصيف لو حصلت الاجزاء المائية في الهواء ، لتصاعدت لغرط حرارة هوائه ، فلا تبقى مجاورة للاناء ، ولو بقيت للزم نفاذها ، بتواتر حصول الندى بعد تنحيته كل مرة ، فينقطع ، مع كون الاناء بحاله ، أو بتناقصها كل مرة عما قبلها . أو تزايد تراخي أزمنة حصولها لتباعدنا عن الاناء . وهذا كله على خلاف الواقع .

ولا يلزم أن يحمل ذلك الماء هواء آخر كذلك ، الى أن يجري الماء جريانا ، لان الماء للطفه يسرع أنفعاله عن الهواء . فتتكسر برودته ، ولا كذلك جرم الاناء الذي يعسر قبوله لكيفية غريبة ، ويشتد تكيفه بها ، وحفظه لها عند حصولها .

ولو كان تركيب القطرات على الاناء ، لكون الاجزاء المائية المتبددة في الهواء ، انجذبت اليه . لكان انجذابها الى أحياض عظيمة بقرب الاناء أولى ،

(١) سقطت من ك .

(٢) أ «فأن» .

ولو كان ذلك ، لأن الأجزاء البخارية في الهواء عند الأحياض والمستنقعات أكثر ،
لكان لا يتساوى الحال في ذلك عند قرب الأحياض . وعند لا قربها . وقسمد
يشاهد في قمم الجبال ، أن الهواء ، لشدة البرد ، يتجمد سحابا ، لم ينسق
من موضع آخر ، ولا أنعقد من بخار متصاعد^(١) ، ثم يرى ذلك السحاب يهبط
ثلجا ، ثم يضحى ، ثم يعود . وإذا لم يحصل ذلك مع شدة البرد المحيط
للهوائية ، فلو جود مانع أو فقدان شرط لم يطلع عليه .

وصيرورة الماء هواء يشاهد من تخلل الأبخرة ، بحيث تتلطف بالكلية ،
ويزول عنها الاقتصاد ، وكون الماء يصير أرضا شوهد عيانا في بعض المواضع ،
وليس ذلك لأن الماء كانت معه أجزاء أرضية ، فتجرت ، أو انفصل الماء
وانعقدت ، فإنه قد يرى الماء صرفا ، وينعقد في زمان سريع ، بحيث يعلم أن
ليس فيه من الأجزاء الأرضية بقدر الحجر الحاصل منه ، وأنه لم تتبخر الأجزاء
المائية في ذلك الزمان السريع . ولو كانت الأجزاء من الأرض فيه على تلك
الكثرة ، لشوهدت . وليس كذلك . وهذه الانقلابات دالة على أن للعناصر
هيولي مشتركة ، تخلع صورة وتلبس أخرى .

ولولا ذلك لكان الانقلاب محالا . فإن صيرورة الهوائية هوائية أخرى ،
بين الامتناع ، وذلك كصيرورة السواد بياضا ، لا الأسود أبيض . بأن يزول
عن الشيء سواد ، ويحصل فيه بياض .

وهذه العناصر تتخلخل بالحرارة ، وتكاثف بالبرودة ، وذلك معلوم
بالتجربة والتخلخل اما يتباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض ، مع أنه يتخللها
اجسام ارق منها ، لا تكون مناسبة لها كل المناسبة .

واما زيادة مقدار الجسم لا بأنضيف مادة أخرى اليه . بل لأن المادة لا
مقدار لها في حد ذاتها . فلا يلزم أن تكون وقفا على مقدار واحد . بل من حيث
هي هي ، نسبتها الى المقدار الكبير والصغير سواء .

والتكاثف ما يقابل التخلخل بأحد معنييه . والتخلخل قد يكون طبيعيا

(١) «متصعد» .

كما يحصل عند انقلاب الماء هواء . وقد يكون قسريا ، كما يفعل الحر بالماء .
وينقسم التكاثف أيضا الى طبيعي وقسري . واذا زال قاسر كل واحد منهما ،
عاد الى ما يقتضيه طبعه .

وهذه العناصر الاربعة هي على الترتيب : الأرض وفوقها الماء . وهما
بمنزلة كرة واحدة . واذا ذكر قذر الأرض . فانما يراد به قطر مجموعهما ،
وذلك لأن قوى الأجرام السماوية تنفذ منها . فتحدث في البارد حرا يخالطه
فتصير بذلك دخانية وبخارية . وتخلط بها نارية وهوائية . فتصعد^(١) الى
فوق أبخرة مائية . وأدخنة أرضية . فتخلطها به^(٢) . فتكاد تكون جميع المياه ،
وما يجاورها من الأهوية مخلوطة (لوحة ٣٠٣) ممزوجة .

ويشبه أن تكون الأرض ثلاث طبقات : طبقة مائلة الى المحوطة . وطبقة
مختلطة من الأرضية والمائية . وطبقة مكتشفة عن الماء تجفف^(٣) وجهها الشمس
وهي البر والجبل ، ومكان الماء الكلي هو البحر . وللنواء أيضا طبقات : فان
ما يلي الأرض منه يتسخن بمجاورته^(٤) الأرض المتسخنة بالشعاع وما يبعد
عنها يبرد . فتكون طبقة الهواء السافلة بخارية حارة . وتليها طبقة بخارية
باردة . ثم يليها هواء أقرب الى المحوطة . أو مضى . أو دخاني . لأن الدخان
أخف وأقوى نفوذا من البخار .

وبعد طبقة الهواء طبقة النار . ولولا وجودها هناك . لما كانت الأجسام
الدخانية اذا تصاعدت احترقت . ولعلها تكون صرفة ، لسرعة إحالتها لمسا
يخالطها اليها .

وقد تبين في علم الهيئة أن غاية ما يمكن أن تكون الاسطقسات مرتفعة
عن مركز الأرض ، هو الى أقرب بعد القمر عنه ، وذلك بما به نصف قطر
الأرض ، وأحد هو ثلاث^(٥) وثلاثون مرة وربع مرة بالتقريب .

(١) أ «فينصعد» .

(٢) ك «بها» .

(٣) ك «جفف» .

(٤) ك «بمجاورة» .

(٥) ك ، أ «ثلاثة» .

وقد بين بعض فضلاء علم الهيئة ، أن منتهى الأبخرة الغليظة القابلة للضوء ومهب الرياح وارتفاع الغيوم وانعكاس الأشعة من الأرض ، يكون ارتفاعه عن سطح الأرض واحدا وخمسين ميلا ، وخمس عشرة (١١) دقيقة تقريبا . وسنعرف مقدار الميل .

وهذه الكرة تسمى كرة البخار . وهذه الأربع هي أسطقسات المركبات لانا اذا وضعنا المركب في القرع والانيق حصل منه جوهر أرضي ومائسي وهوائي . والماء والأرض اذا اختلطا ، فلا بد من حرارة طابخة لهما . والجوهر الطابخ هو النار .

وفائدة الرطب واليابس . أن يتجمد الرطب باليابس ، فيحصل للمركب بواسطة الرطب قبول الأشكال ، وبواسطة اليابس حفظها . وفائدة الحار الاتضاج . وفائدة البارد التكاثف الحافظ للهيئة والتركيب ، وكان النار المجاورة للفلك متحركة بحركته . ويؤكد ذلك حركة الشهب ، وذوات الأذئاب على مواقفة الفلك ، كما ستعلم .

وكرة الهواء ليست صحيحة الاستدارة تغيرا لماسة الماء والأرض ، فتدخل في الوهاد والأغوار ، وتدخل في الجبال وغيرها من المرتفعات . ومجموع الماء والأرض قريب الى الاستدارة . وأن لم تكن استدارته حقيقية . ولو لم يكن (ذلك) (١٢) كذلك ، لكانت أما مستقيمة من المشرق الى المغرب ، أو مقعرة أو محدبة .

والأول باطل . والا لكان طلوع الكواكب على جميع البلدان الموضوعية على ذلك السطح (و) (١٣) غروبها عنها في زمان واحد ، فما كانت تختلف أوقات الخسوفات في شيء من البلدان . والثاني أيضا باطل . والا لكان طلوعها على البلدان الغربية قبل الشرقية . فهي اذن محدبة من المشرق الى المغرب ، وكذا من الشمال الى الجنوب .

(١) في ك . ا «خمس عشرة» .

(٢) سقطت من ك .

(٣) سقطت من ك .

فإنها لو كانت مستقيمة فيها ، لا ظهر ازدياد ارتفاع الكواكب القريبة من أحد القطبين . والبعيدة . وازدياد انخفاضها بحسب سكون السالك الى الشمال أو (الى) الجنوب . ولو كانت مقعرة فيها لازداد خفاء ما قرب من القطب الشمالي (١) ، كلما ازداد التوغل في الشمال . فالمسكون من الارض محدب من جميع الجوانب ، ونحس منه أن كلها كذلك (٢) ، لاسيما عند اعتبار استدارة ظلها في الخسوفات كلها .

فإن انخساف القمر مستدير ، وهو ظل الأرض ، ولولا كرية الماء ، لما كان السائر في البحر من أي النواحي ، والى أيها سار ، اذا قرب من البر يرى أولا مع وجه الماء رؤس (٣) الجبال أو النار ، ثم كلما قرب يرتفع له منها شيء فشيء ، كأنها كانت غارقة في البحر ، فظهرت قليلا قليلا . ولو كان سطح الماء مستويا لرؤيت جميعها دفعة واحدة .

والأرض في وسط السماء ، فإن الشمس وغيرها من الكواكب اذا غربت لم ترجع الى مشرقها الا بتمام حركة دورية ، ولو رجعت قبل تمامها لطلعت من مغربها ، وليس كذا .

ولو جاوزت الأرض المركز الى أي جانب فرض . كانت قاصدة العلو ، وهو لا يلائمها . ولو كانت الى موضع من السماء أقرب ، لكان من يسكن جبال ذلك الموضع يرى من السماء أقل من نصفها . ومن يسكن بالجبال البعيدة يرى أكثر منه .

ولا قدر لها محسوس عند السماء ، والا لكان جميع من على الأرض لا يرون من السماء أبدا الا أقل من نصفها ، بقدر تفاوت ما بين مركز الأرض ، ومحيطها .

-
- (١) سقطت من ك .
 - (٢) أ «الشمال» .
 - (٣) أ «كذا» .
 - (٤) ك «ورؤس» .

ونحن الذي يظهر لنا من السماء هو نصفها . لا يغادر ذلك شيئا محسوسا
ولولا ذلك لما كان الكوكب من الثابتة يرى كالنقطة في السماء . مع أن أرباب
علم الهيئة بينوا أنه أكبر من الأرض بأضعاف كثيرة .

والأرض ليست متحركة حركة دورية . والا لكان من رمى الى أي جهتين
اتفقتا من مقام واحد بقوة واحدة . حجارة أو سهام . يجد البعدين المستقيمين
في مسافة المرمى مختلفين . لكنهما (لوحة ٣٠٤) يوجدان متساويين .

والتضاريس التي في سطح الجبال . والوعاد هي بمنزلة خشونات فسي
ظاهر بعض الكرات التي نصنعها^(١) بأيدينا .

فلا يقدح في أن يكون شكل جملتها كريا . بحسب الحس ، وإن لم يكن
كريا على الحقيقة .

ودور الكرة التي هي مجموع الأرض والماء . على ما امتحن بالسير في أرض
مستوية ، حتى ظهر من جهة السير درجة من الفلك ، وخفى (من)^(٢) مقابلها
مثلا . فكان حصة الدرجة من الأرض ستة وستين ميلا وثلاثي ميل ، هو أربعة
وعشرون ألف ميل ، كل ميل أربعة آلاف^(٣) ذراع ، كل ذراع أربعة وعشرون
اصبعا . كل اصبع ست شعيرات . بطون بعضها الى ظهور بعض .

وذلك أنما هو على وجه التقريب . ومنه يعلم مقدار قطرها^(٤) ومساحتها
تقريبا .

(١) في ك «نصنعها» .

(٢) سقطت من ك .

(١) في ك «أربعة ألف» .

(٢) أ «يعلم قدرها» .

الفصل الثالث

فسي

حالة هذه العناصر امتزاجها وتركيبها

إذا اجتمعت العناصر الأربعة ، أو بعضها ، بحيث تتفاعل تلك الاجسام المجتمعة بكيفياتها المتضادة ، حتى يحصل منها كيفية متوسطة متشابهة ، في جميع الأجزاء ، فذلك هو امتزاجها ، وتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج .

والفرق بين المزاج والفساد ، أن الفساد يتبدل بالكلية ، والمزاج توسط المجتمعات (١) .

والاجسام وإن كان لها تأثير لا بالماسة ، كتسخين الشمس بالمقابلة وكجذب المغناطيس للحديد ، ألا أن ما يفعل منها بالماسة ، كلما كبرت فيه الماسة ، بسبب تكثر السلوح ، التي يوجب تكثرها (٢) تصغر أجزاء المتماسين ، كان فعله أقوى . ولهذا كلما كان يصغر أجزاء العناصر أكثر ، كان امتزاجها أتم .

وإذا تفاعلت ، فكل واحد منها يفعل بصورته ، وينفعل بمادته ، إذ الفعل والانفعال مختلفان ، لا يتصوران من حيثية متشابهة . وهذا كحركة العجر الى اسفل ، فإن المتحرك مادته والمحرك صورته النوعية . وإذا لم ينته التفاعل بين (٣) المجتمعين ، الى حد التشابه ، فسي جميع الاجزاء ، يسمى تركيبا ، لا امتزاجا .

(١) ك «لجتمعات» .

(٢) أ «تكثرتها» .

(٣) أ «من» .

والمركب أعم من الممتزج . وإذا اجتمع الحار والبارد لم يبق كل واحد من الحرارة والبرودة مكسورا بالآخر . ولا يحصل في كل واحد محال . بل تبطل كيفية كل منهما ، وتحصل له كيفية أخرى متوسطة هي غير الطرفين بالنوع ، من المبدأ الفياض لها عند استعداد القابل لذلك الاجتماع ، لحصولها له .

ومعنى اشتداد الكيفيات وضعفها : أن تبطل كيفية ، ويحدث أشد منها ، أو أضعف من بابها .

ولو كان اشتداد الكيفية انضمام أخرى مثلها إليها في المحل ، لاجتمع المثلان في محل واحد ، من غير فارق ، وهو محال . ولولا بقاء العناصر في الممتزج ، لما تميزت عند وضعها في القرع والانبيق .

والممتزجات قد تؤثر بنفس المزاج ، كتبريد ما غلب عليه البرودة وتسخين ما غلب عليه الحر ، ويسمى ذلك التأثير بالكيفية . وقد يؤثر بقوة تتبع المزاج ، كتأثير السم في البدن ، فإن اليسير منه يؤثر مالا يؤثره الكثير التام الكيفية ، كما أن القليل من الأفيون يؤثر من التبريد ما لا يؤثره الكثير من الأرض والماء .

ومما يتبع الامتزاج من الكيفيات هو : الألوان والطعوم والروائح والأشكال . ولو كانت هذه نفس المزاج ، لكانت ملموسة ، إذ المزاج توسط كيفيات ملموسة ، فيكون ملموسا ولا شيء من هذه بملموس . والممتزج ان كانت مقادير القوى المتضادة فيه متساوية ، فهو المعتدل الحقيقي ، والا فهو الخارج عن الاعتدال .

والمعتدل بالحقيقة ان لم يوجد ما يمنعه من تفرق بسائطه ، لا يحصل ، لأن البسائط المجتمعة لو تساوت فيه مقادير قواها ، لكان ان مال الى أحد أحياء تلك البسائط ، كان تخصيصا بلا مخصص .

وان لم يمل كان الميل الذي لكل واحد منها الى حيزه الطبيعي ،
مما لا يعوقه عائق قسري ، فيعود كل واحد منها ، الى حيزه الطبيعي ،
والا لكان المطلوب بالطبع متروكا من غير قاسر ، وهو محال . فهو ان
وجد فهناك ما يمسكه عن التفرق ، والا فلا يوجد زمانا ما البتة .

هذا ، لو كان له مكان غير مكان أحد بسائطه أما اذا لم يكن له
مكان خارج عن أمكنتها ، فلا يمكن وجوده أصلا ، لانه لو كان موجودا
لكان له ميل طبيعي الى مكان ما ، أذ لا جرم عديم الميل ، ولا يتصور فيه
ميل الى مكان أحد بسائطه ، فإنه ترجيح من غير مرجح . ولا حد
مشترك بين جميع البسائط ، حتى يكون مكانا له يميل اليه بالطبع .

واذا لم يكن له بد من ميل على تقدير وجوده ، ولا ميل له على
ذلك التقدير ، فلا يمكن وجوده . فالموجود من الأمزجة خارج عن
الاعتدال الحقيقي . وهو اما مفرد ، أعني الذي خرج عن الاعتدال في
كيفية واحدة ، وهو الحار والبارد ، والرطب واليابس . واما (لوحة
٢٠٥) مركب ، وهو الخارج عنه في الكيفيتين معا ، وهو الحار الرطب ،
والحار اليابس ، والبارد الرطب ، والبارد اليابس .

فالممتزج غير المعتدل ، لا يخرج عن أحد هذه الأقسام الثمانية .
والممتزجات قد تجتمع ، فيحصل منها امتزاج ثان ، ولربما اجتمعت
أيضا فحصل ثالث . وما زاد كالكسكنجبين من السكر والعسل ، فإن لكل
منهما مزاجا (١) . وليس تساوي الأجزاء ولا عدم تساويها شرطاً
في المزاج .

وقد تكون القوة فيما مقداره صغيرا أقوى من القوة فيما مقداره
أكبر منه . ويعرف ذلك من قوى الأدوية وغيرها .

(١) في ك ، أ «مزاج» .

والانفعالات الحاصلة بين الحار والبارد ، والرطب واليابس
كثيرة : كالنضج والطبخ والاذابة والحل والعقد والتعفين والتك
والانحصار والانعجان والانطراق والتلبد ، وغير ذلك ، مما هو مذكور
في العلولات ، والمركب متى توفر عليه من العناصر بكمياتها وكيفياتها
القسط الذي يليق به ، يسمى معتدل المزاج ، وإن كان في نفسه غير
معتدل حقيقي . وأن لم يتوفر عليه ذلك يسمى^(١) خارجا عن الاعتدال
ولو كان في نفسه معتدلا حقيقيا .

والمعتدل بهذا المعنى : إما نوعي أو صنفى أو شخصي أو عضوي .
وكل واحد منها إما بالنسبة الى الخارج عنه ، أو الى الداخل فيه .
والنسب المختلفة الواقعة في بسائط الممزجات ، لا سبيل لنا الى
حصرها .

ولولا كثرتها لما كان ما يحصل بسببها من أنواع الكائنات
واصنافها وأشخاصها ، على هذه الكثرة المشاهدة ، التي تفوت احصانا
كثيرة .

وسببية المزاج لهذه المكونات ، كما ستتحقق انما هو من طريق
تحصيل الاستعداد لوجودها ، لا من طريق انها أسباب فاعلية لها .

(٢) في ك ، أ «يسمى» .

الفصل الرابع

فصل في

الكائنات التي تتأثر بها من العناصر بغير تركيب

ما يتكون من العناصر من غير ان يكون أحدها جزءا منه ، ينقسم الى : ما يحدث فوق الارض ، والى ما يحدث فيها . وما يحدث فوق الارض : فمنه ما سببه اشراق الشمس على المياه والاراضي الرطبة ، فانها تحلل من الرطب بخارا ، ومن اليابس دخانا .

فاذا صعد البخار فرما تطفئ : وصار هواء ، وربما بلغ (الى)^(١) الطبقة الباردة من الهواء . فتكاثف واجتمع سحابا وتقاطر مطرا .

وقد يكون السحاب عند تكاثف الهواء بالبرد الشديد ، وربما كان البرد أقوى من ذلك . فوجد السحاب قبل تشككه بشكل القطرات ، فنزل ثلجا ، أو جمده ، بعد تشككه بذلك ، فنزل بردا . وان لم يبلغ الى تلك الطبقة : فان كان كثيرا صار غيبابا . وان كان قليلا وتكاثف ببرد الليل فان لم يتجمد نزل غلا . وان انجم نزل سقيما .

واذا صعد الدخان مختلطا مع البخار ، وارتفعا معا الى الهواء البارد ، وانعقد البخار سحابا ، واحتبس الدخان فيه : فان بقى الدخان على حرارته قصد الصعود ، وان برد قصد النزول . وكيف كان ، فانه يمزق السحاب تمزيقا عنيفا ، فيحدث منه الرعد .

(١) سقطت من ك .

فإن اشتعلت (منه) النار ، لشدة المحاكاة ، حدث منه البرق
أو الصاعقة ، أو هما معا ، باختلاف شرائط تَجْهَلُهَا . وإذا وصل الى
كرة النار ، وانقطع اتصاله بالأرض ، واشتعل ، وسرى فيه الاشتعال ،
رئى كأن كوكبا يقذف به . وأن لم يشتمل لكنه احترق ودام فيهِ
الاحتراق ، كان على صورة ذؤابة . أو ذنب أو حية أو حيوان له
قرون .

وقد تحدث فيه علامات هائلة : حمر وسود .

وقد يقف تحت كوكب ، ويدور مع النار بدوران الفلك أياما ،
وإذا لم ينقطع اتصال الدخان من الأرض الى أن يصل الى كرة النار ،
فيشتعل وينزل^(١) اشتعاله الى الأرض . وإذا أنكسر حر الأدخنة يبرد
الهواء . ربما تكاثفت وقصفت النزول ، فيتموج بها الهواء ، فتحدث
الريح . وربما كان حدوثها من كون الحركة الفلكية ، ترد الأدخنة عند
وصولها الى كرة النار .

وربما حدثت من تخلخل الهواء ، وحركته ، من جانب الى جانب .
وقد تلتقي ريحان قويتان^(٢) مختلفتا الجهة ، فتستديران ، فتحدث
الزوايح .

والبخار الضئيل يرى على مناسبات المرائي أشباح نور الشمس
والقمر . وتلك المناسبات على التفصيل تعلم من المناظر والمرايا .

فإذا حدث في الهواء بين المرائي والقمر غيم رطب رقيق لطيف ،
لا يستر القمر عن الابصار ، انعكس ضوء البصر من أجزاء ذلك الغيم
الى القمر ، لأن الضوء إذا وقع على ضئيل^(٣) ، انعكس الى الجسم

(٢) سقطت من ك .

(١) أ «ويترك» .

(٢) في ك ، أ «قويان» .

(٣) أ «الضئيل» .

الذي وضعه من ذلك الصليل . كوضع المضيء منه ، اذا لم تكن جهته مخالفة لجهة المضيء ، فيرى ضوء القمر ، ولا يرى شكله ، لأن المראה ، اذا كانت صغيرة لا تؤدي شكل المرئي ، بل ضوءه ولونه ان كان ملونا ، فيؤدي كل واحد من تلك الأجزاء ضوء القمر ، فيرى دائرة مضيئة ، وهي الهالة التي تؤدي (ضوء) القمر وشبهه جميعا .

ومؤدي الشبح يجب ألا يكون على الاستقامة بين الناظر والمنظور اليه ، فان ذلك يؤدي نفس الشيء لا شبحه . وما سوى (لوحة ٢٠٦) المؤدي من اجزاء النيم ، تحت القمر مظلم ، كما يجتاز قيم رقيق في وجه القمر ، فلا يرى .

فاذا (٢٠٧) تجاوزه ظهر ، (وقد تكون هالة تحت هالة ، وقد يكون للشمس أيضا هالة وهو أعلى الوقوع) (٢٠٨) ومتى وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شفافه صافية . وكان وراءها جسم كثيف ، مثل جبل أو سحاب مظلم . حتى يكون كحال البلور الذي وراءه شيء ملون ، لينعكس منه الشماع ، وكانت الشمس قريبة من الأفق ، فاذا واجهنا تلك الاجزاء المائية ، ونظرنا اليها . صارت الشمس في خلاف جهة النظر ، فانعكس شماع البصر من تلك الاجزاء ، الى الشمس ، لكونها سائلة . فادى كل واحد منها لكونه صغيرا ضوء الشمس ، دون شكلها ، ويكون ذلك اللون مركبا ، بحسب تركيب الضوء مع لون المראה ، مع السحاب ، يسمى ذلك قوس قزح .

وسبب استدارة هذه القوس كون الشمس ، لو جعلت مركز دائرة لوجب أن يكون القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الأرض ، يمس على تلك الاجزاء ، ولو تمت الدائرة ، لكان تمامها تحت الأرض .

-
- (٤) سقطت من أ .
 - (١) أ «فلا تجاوزه» .
 - (٢) سقطت من ك .

وكلما كان ارتفاع الشمس أكثر ، كانت القوس أصغر ، ولهذا
إذا كانت الشمس (في) (١) وسط السماء لم تحدث القوس المذكورة .
والشمسيات والنيازك ، هي من أشباح النيرين أيضا ، أو لأنه يحصل
بقرب الشمس غيم كثيف عليل ، فيقبل ضوء الشمس في ذاته ، كما
يقبله القمر .

والزرقة التي ترى كأنها لون السماء ، سببها أن الأجسام الفلكية
شفافة ، فلا ترى ، وما لا يرى فهو مظلم . والهباءات والأبخرة الحاصلة
في الجو مرئية ، فكأنه يرى شيء ولا يرى شيء ، فيتولد لون من السواد
والبياض (٢) هو الزرقة ، وهو من أوفق الالوان للابصار ، وذلك هو
فائدته .

واستضاءة الجو انما هي ، للهباء المبعوث في الهواء ، لا للهواء
نفسه . وهذه الهباءات لصغرها ، لا تحرق الهواء ، فينزل . ولو كان
ما ليس بملون قابلا للضوء ، لما رؤيت (٣) الكواكب في الليل ، لان
الارض أصغر من الشمس بأضعاف متضاعفة (٤) ، كما شهدت به مباحث
علم الهيئة ، فلا تكون حادثة بين الشمس ، وبين ما نشاهده من السماء
في الليل .

وليس ذلك الا لأن السماء لا تتقبل الاضاءة ، لعدم تلونها .
وكوئنا لا نشاهد الكواكب (٥) في النهار ، هو أن حس البصر ، إذا
اشتغل برؤية ضوء كثير ، فانه لا يرى ما ضعف عنه كبيرا .
كما اذا كنا بين مشاعل كثيرة في الليل ، فلا نرى الكواكب ومن

(١) سقطت من ك .

(٢) أ «من البياض والسواد» .

(٣) أ «لما رأيت» .

(٤) أ «متضاعفة» .

(٥) أ «هذا الكوكب» .

بعد عن تلك الاضواء يراها يهواء الجو ، لعدم تلونه على صرافته ،
لا يستضيء الا بمخالطة ماله لون .
وقد تحدث من بقية مادة الشهب السوم ، مع أنه قد يكون أيضا
من عبور الريح ، على أرض غلب عليها التسخن .
وأما ما يحدث في الأرض فهو اما على وجهها أو تحتها . فمن ذلك
ارتفاع الجبال والتلال .

وسببه أن الحر العظيم اذا صادف طيفا كثيرا لزجا ، اما دفعه أو
على مرور الايام ، عقده حجرا عظيما . وذلك الطين بعد تحجره
تختلف أجزاؤه في الصلابة والرخاوة . والمياه القوية الجري ، أو الرياح
العاصفة ، تحفر الرخوة فتبقى الصلبة مرتفعة . لكون الرياح والسيول
لا تزال تفوح في تلك الحفر . وقد تتكون الجبال من تراكم عمارات
تجزأت في أزمنة متطاولة ، ومن غير ذلك .

ومناقع الجبال كثيرة ، فإن كثيرا من العيون والسحب والمعادن
تتكون فيها ، أو فيما يقرب منها . فانها لا يلايتها لا تنفصل الأبخرة
عنها ، بل تحتقن فيها ، فتصير مبدأ للعيون ، كما ستعرف .

ويشبه أن يكون مستقر الجبال مياها ، وقد شبهت الجبال بالأنايبق
والأراضي التي تحتها بالتروع . والعيون بالأذئاب ، والبحار والودية
بالقوايل ، وفي باطن الجبال من النداءات ما ليس في سائر الاراضي ،
وهي بسبب ارتفاعها أبرد ، فتبقى على ظواهرها من الأنداء والثلوج ،
ما لا تبقى على غيرها .

والأبخرة المتصاعدة تحتبس فيها ، فلا تتفرق ، ولا تتحلل . وكل
ذلك ، مما يوجب تكون السحب ، ولكون مواد المعادن ، وهي الأبخرة
الباقية مدة مديدة ، في موضع واحد . يوجد فيها كثيرا ، كانت المعادن
فيها كثيرة .

(١) أ ولا .

وسبب ارتفاع القدر المكشوف من الأرض ، هو ما يحصل في بعض جوانبها من الجبال والتلال ، وفي غيره من الأغوار والوهاد ، لأسباب (١) : لم يطلع عليها . فيسيل الماء بالطبع الى المواضع العميقة ، وتنكشف المواضع المشرقة .

وتختلف المواضع المسكونة من الأرض في : الحر والبرد ، والرطوبة واليبوسة ، وغير ذلك من أحوالها ، بسبب أوضاعها من السماويات ، وعلى حسب مسامتته الشمس لها ، وقربها وبعدها من مسامتتها وبسبب مجاورة البحار والجبال ، والبعيد عنها ، وبأسباب أخرى لا تكاد تنضبط لنا كثيرة ، قد ذكر ما عرف منها في كتب الطب ، ولا يليق ذكره ههنا .

وربما اختلف ذلك ، أو تبدل ، بحسب تبدل الأسباب الموجبة له من السماوية وغيرها . فلا يتشابه حال الموضع الواحد ، في جميع الاوقات والادوار .

والحركة التي تعرض لجزء من أجزاء الأرض ، وهي الزلزلة ، فسببه ما يتحرك تحتها ، فيحرك ما فوقه . فانه اذا تولد تحت الأرض : ريح أو بخار أو دخان (لوحة ٣٠٧) أو ما يناسب ذلك ، وكان وجه الأرض متكاثفا عديم المسام ، أو ضيقها جدا ، وحاول ذلك الخروج ، ولم يتمكن لكثافة الأرض ، تحرك في ذاته ، وحركها . وربما شقق الأرض ، لقوته .

وقد تنفصل منه نار مخيفة (١) أو أصوات هائلة . وقد يكون تحت الأرض ثقب واسعة ، ومواضع مثل العيدان فأنهدت ، وانهد ما قابلهما من : الجبال والبلاد .

وقد تحدث الزلزلة في موضع ، فهبت قلة جبل ، فتحدث من سقوطه الزلزلة ، في ناحية أخرى . وقلما تعرض الزلزلة في الصيف ، والكسوفات مما كانت سببا للزلازل ، لفقدان الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة .

(١) أ «محرقة» .

وحصول البرد الحاقن في تجاؤيف الأرض بالتجفيف بفته .
والبرد الذي يعرض بفته يفعل ما لا يفعله المارض بالتدريج .
والابخرة التي تحدث تحت الأرض ان كانت كثيرة ، وانقلبت مياهها ،
انشق منها الأرض . فان كان لها مدد حدثت منها العيون الجارية .
(و) (١) تجري على الولاء ، لضرورة عدم الخلاء ، اذ ليس للهواء مدخل
بين ما خرج وما يتبعه (٢) .

فانه كلما استحال ما في باطن الأرض من الأهوية والابخرة المحتبسة
ماء ، بسبب ما يعرض لها من شدة البرد ، جرت تلك المياه من الأعالي
الى الأسافل ، فانجذب الى مواضعها هواء أو بخار آخر ، اذ لو لم ينجذب
اليها ذلك ، لبقيت خالية .
ثم تبرد ذلك الهواء أو البخار بالبرد الحاصل هناك ، فينقلب ماء
أيضا .

ثم يجري فيستمد هواء أو بخارا غيره . ولا يزال الأمر كذلك الا
أن يمنع منه مانع ، يحدث تدريجا او دفعة ، ومتى لم يكن لتلك الأبخرة
والأهوية مدد حدثت منها العيون الراكدة . وان لم تكن الأبخرة كثيرة ،
وأزيل عن وجهها ثقل التراب ، صادفت منفذا ، واندفعت اليه . فان
كان لها مدد حدثت (٣) منها القنوات الجارية ، وألا فلا . وقد يكون
سبب العيون والقنوات ، وما يجري مجراها ، ما يسيل من الثلوج ومياه
الأمطار ، لانا نجدها تزيد بزيادتها ، وتنقص بنقصانها ، ولو كان
سببها هو الأول فقط ، مع أن باطن الأرض في الصيف أشد بردا منه في
الشتاء ، لوجب أن تكون هذه في الصيف أزيد ، وفي الشتاء أنقص ،
والتجربة دلت على خلافه .

(١) سقطت من أ .

(٢) أ « وما تبعه » .

(٣) ك « حدث » .

وهذه الأمور التي حكم بأنها أسباب لم يحدث من العناصر ، بغير تركيب ، منها ما يشهد بكونه سببا التجريبية والحدس .

وقد نجد أمثاله مشاهدة ، كما يرى في الحمام من تصاعد الايخرة وانعقادها ، وتقاطرها ، وما نراه من تكاثف ما يخرج من الأنفاس في البرد الشديد ، كتلج وكروية شبه ألوان قوس قزح في قطعة كافد ، أو ما يجري مجراها ، اذا كانت موضوعة على ماء راكد . وكانت الشمس على أحد الأفقين ، وغير ذلك من أحوال المرايا ، وما نرى فيها من الصور والألوان .

وهذا كله وأمثاله من التجارب تحقق أنها أسباب ، وانما يتسم تحقق ذلك ، بما ينضم من القرائن والأحوال ، التي توجب الحدس المفيد لليقين .

وقد يختلف ذلك بحسب اختلاف أحوال الناس ، فيحصل اليقين بذلك لبعضهم دون بعض .

وما ذكر من الأسباب لهذه التي لا تحدث بتركيب ، لا مانع أن تكون في نفس الأمر لها أسباب غيرها ، لجواز أن توجد (١) للواحد بالنوع على متعددة ، وجاز أن يكون حدوث ذلك النوع عن بعضها أكثرها ، وعن بعضها أقلها . وقد يكون في جملة ما ذكر من الأسباب ، ما هو صالح للسببية فقط ، وان لم يكن سببا في الواقع .

ويجب أن نعلم أن من الأسباب المذكورة لهذه ما يحكم الحدس بأنه غير تام السببية ، بل يحتاج الى انضمام قوى روحانية ، لولاها (٢) كانت كافية في ايجاب ما هي أسبابه .

(١) أ «أن يكون» .

(٢) أ «ما» .

فان من الرياح والزوايع ، ما يقلع الاشجار العظام ، وينتطفئ
المراكب من البحار . ومن الصواعق ما ينزل الى قعر البحر ، فيحرق
ما يمر به ، من الحيوانات التي فيه . وربما وقع على جبل فدكسه
(دكا) (١) وقد يكون جرم الصاعقة دقيقا مثل حد السيف ، فيقطع
ما يصادفه من الاشياء الصلبة بنصفين ، ولا يكون مقدار الانفراج الا
قليلا . هذا ، مع أن مادتها ، قد قيل : انها تكون لطيفة جدا ، لشدة
تسخنها .

واللطافة توجب شدة الانفعال . لا قوة الفل ، لا سيما ، مثل
هذه الأفعال العظيمة . وقد تنفذ في النبات والأشياء الرخوة ، وتنصدم
بالأشياء الصلبة : كالحديد والذهب ، فتذيبها ، حتى تذيب الذهب في
الكيس ، ولا تحرق الكيس ، وتذيب ذهب المراكب ، ولا تحرق السير .
ومن الكواكب ذوات الأذتاب ما يبقى شهورا عديدة ، وقد يعد
فيها ماله حركتان : طويلة وعرضية .

والأسباب المادية (والفاعلية) (٢) التي ذكرتها لا تكفي في هذه
وأمثالها ، بل لابد من القوى الروحانية . حتى تتم هذه الأمور وما يجري
مجرها .

وليس في قوة من شاهدناه ، أو سمعنا به ، من البشر ، أن يعترف
العلل التامة ، لكل واحد واحد ، من هذه المكونات على (لوحة ٣٠٨)
التفصيل ، بل ولا أن يحصرها ، فضلا عن أن يحيط بعلل كل واحد
منها .

واذ لا سبيل لنا الى استقصاء ذلك ، فالإقتصار على هذا القدر
منها ، هو أحسن وأولى .

(١) سقطت من أ

(٢) سقطت من ك .

الفصل الخامس

فسي

ما يتكون عن العناصر بتركيب منها وهو
لواليد الثلاثة : المعدن والحيوان والنبات

كل مركب من العناصر ذي صورة ، فاما ألا يتحقق لنا كـون صورته مبدأ للحس والحركة الارادية ، أو يتحقق لنا ذلك .
والأول ، أن لم تتحقق في صورته مبدئية التغذية والنمو والتوليد ،
فهو المركب المبدئي . وان تحقق لنا ذلك ، فهو المركب النباتي .
والثاني هو المركب الحيواني . فهذا (هو) (١) وجه الحصر في الثلاثة .
وانما قلت : اما ألا يتحقق لنا كذا ، أو يتحقق ، ولم أقل : اما ألا يكون كذا ، أو يكون لتجويز حس أو حركة ارادية للنبات ، أو تغذية ونمو توليد للمعدن ، فاننا (٢) لم نعلم ذلك ولا نتحققه .

ومن المحتمل ان يكون لكل مكون من الاجسام شعور ما ، فان الطبيعة لو لم تقتض لذاتها شيئا كائنا ما مثلا ، لما حركت الجسم اليه ، فمقتضاهما أمر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة ، قبل وجوده بالفعل . وجاز أن يكون ذلك كالوجود الذهني الذي لنا ، فيكون لها شعور بذلك الشيء ، ويكون (هو) (٣) العلة الغائية لفعلها .
وأذكر (٤) انه قد شوهد بعض الاناث من النخل يتحرك الى جهة بعض الذكور منها ، دون بعض في حال تكون الريح الى خلاف تلك

(١) سقطت من أ .

(٢) ك «وان» .

(٣) سقطت من ك .

(٤) أ «وذكر» .

الجهة • وكذا ميل عروقها الى الصوب الذي فيه الماء في النهر ،
وانحرافها في صعودها عن الجدار المجاور لها •

وهو مما يؤكد أن للتخيل من النبات شعورا ما ، وادراكا ، وان
كان لا يوجب الجزم بذلك في المبدأ القريب له ، بل (في) (١) المبدأ البعيد
المدبر ، نفسا كان أو عقلا ، ممكنا كان أو واجبا • وسيأتيك تعقيقه •

وكل واحد من المعادن والنبات والحيوان ، جنس لأنواع ، لا
تنحصر لنا ، بعضها فوق بعض •

ويشتمل كل نوع منها على أصناف ، وكل صنف على أشخاص ،
لا سبيل لنا الى حصرها • والمزاج المعد لكل جنس منها له غرض بين
حدين لا يتجاوزهما • ويشتمل غرضه على أمزجة نوعية ، كل منها
بين تحدين (لا) (٢) يتجاوزهما النوع • وكذلك يشتمل المزاج النوعي
على أمزجة صنفية ، والصنفية على أمزجة شخصية •

ولكل واحد من المواليد صورة نوعية مقومة ، هي كماله الأول
منها تنبعث كيفياته المحسوسة وغيرها من كمالاته الثواني •

وتكون المعادن هو من امتزاج الأبخرة والأدخنة المحتسبة في باطن
الجيال والأرضين ، امتزاجا على ضروب ، بحسب اختلاف الأمكنة
وفصول السنة والمواد •

فإن في بعض الأراضي قوى مولدة لمعادن مخصوصة ، ولهذا لا
تتولد تلك في أي بقعة اتفقت •

وكذلك حال الأزمنة ، بسبب مسامته الشمس وانحرافها عَنِ
المسامته ، وأحوال أخرى لا يطلع عليها •

(١) سقطت من ك •

(٢) سقطت من ك •

وما غلب فيه البخار على الدخان ، وانعقادا صافيين انعقادا تاما ،
كان منه جواهر غير متطرقة ، خسرة الذوب ، أو ممتنعة ، كالبلور
والياقوت ونحوهما .

والكبريت يحصل من بخار امتزج مع دخان وهواء امتزاجا تاما ،
حتى حصل فيه دهنية .

والزئبق من بخار ممتزج مع دخان كبريتي امتزاجا محكما ، لم
يتفصل عنه . وقد يشبه تكونه بقطرات الماء التي تغشاها اجزاء ترابية ،
كالغلاف لها . فاذا لاقت قطرة منها قطرة انحرق الغلافان ، صائرين
غلافا واحدا لهما ، لانه من مائية خالطت أرضية لطيفة كبريتية مخالطة
شديدة ، حتى ان كل جزء يتميز منها ، يغشاه شيء من تلك اليوسسة ،
كأنها جلدة لذلك الجزم المتميز . وسبب بياض الزئبق هو صفاء مائته ،
وبياض أرضيته اللطيفة ، وممازجة هوائية له . واذا امتزج البخار
والدخان امتزاجا أقرب الى الاعتدال ، كان منهما الاجساد المتطرقة
الصابرة على النار ، الدائبة بها . وهذه هي كالذهب والفضة والنحاس
والحديد والرصاص الابيض والاسرب والخرصيني .

ومن هذه ما يقبل الذوب بسهولة كالرصاص ، ومنها ما لا يقبله
الا بالحيلة كالحديد ، ولعل هذه السبعة مركبة من : الزئبق والكبريت ،
ولهذا ما يرى الزئبق^(١) متعلقا بها ، ومتدحرجا فيما أذيب منها .

واذا عقد^(٢) الزئبق برائحة الكبريت ، كان كالرصاص . ويشبه
أن يكون اختلاف هذه ، بسبب أن الزئبق والكبريت اذا كانا صافيين ،
وكان انطباق الزئبق بالكبريت انطباقا تاما ، فإن كان الكبريت أحمر ،
وفيه قوة صبغة لطيفة ، غير محرقة ، تولد الذهب ، وان كان الكبريت
أبيض تولد الفضة .

(١) ك «من الزئبق» .

(٢) أ «انعقد» .

وأن (١) كانا نقيين ، وكان في الكبريت قوة صياغة ، لكن قبل الأرضية فيه ، وقلة المائية والدهنية ، كالمرقشينا والطلق . وما يتطرق استكمال التضج وصل اليه برد عاقد ، تولد الخارميني .

وان كان الزئبق نقياً ، والكبريت رديئاً ، فإن كان في الكبريت قوة احراقية تولد النحاس . وان كان الزئبق غير جيد المخالطة للكبريت ، تولد الرصاص الابيض .

وان كان الزئبق (لوحة ٣٠٩) والكبريت رديئين ، فإن كان الزئبق متخلطاً أرضياً ، وكان الكبريت مع رداءته محرقاً تولد الحديد .

وان كانا مع رداءتهما ضعيفي التركيب ، تولد الرصاص الاسود ، وهو الاسرب ، وما يذوب من المعادن ولا يتطرق كالزجاج ، فلغلبة مائية وقلة دهنية وأرضية . وما لا يذوب ولا يتطرق ، ويصعب تحليله ، فلغلبة الأرضية فيه ، وقلة المائية والدهنية ، كالمرقشينا والطلق ، وما يتطرق ويذوب ، فللدهنية المحتوية ، الغير العامة الانعقاد ، والمائية الخائفة ، وما يشتعل فيه النار ، ففيه غلبة هوائية أو نارية . وكل ما ينمق بالحر ، ينجيه البرد كالمح ، وما ينمق بالبرد يذبه (٢) الحر كالشمع .

والحجارة تتكون من طين تطبخه الحرارة ، وإذا غلب الدخان على البخار يولد جواهر غير متطرفة ولا ذائبة بالنار وحدها ، مثل النوشادر والملح ، ولهذا قد يمتد النوشادر من سخام الاتون بالتصعيد ، والملح من الكلس والرماد ، بأن يطبخ في الماء ، ويصنى ، ويطبخ حتى ينمق ملحا .

والنوشادر يقرب تكوينه من الملح ، الا ان النار فيه أكثر ، ولذلك لا يبقى عند التصعيد شيء منه أسفل . وتفصيل هذا يستدعي تطويلاً ، ويكتسب منه صناعات كثيرة .

(١) ك «أما ان» .

(٢) أ «فيزيه» .

وقد ظهر مما ذكر أن الجواهر المعدنية أما متطرفة ، كالاجسام^(١) السبعة ، أو غير متطرفة ، وهي اما ان يكون عدم قبولها للتطريق لغاية صلابتها كالبلور والياقوت ، أو لغاية لينها ، كالزئبق . والتي في غاية الصلابة : أما أن تنحل بالماء ، كالملاح والنوشادر ، وأما ألا تنحل به ، كالكبريت والزرنيخ .

وفي بعض المعدنية نورية معرجة ، كالياقوت والذهب ، واكثر أحكام هذه المعادن في تركيبها وغيره ، يحققه الحدس والتجربة ، على قياس ما مر في الاثار العلوية - والسفلية .

وتكون النبات هو من امتزاج للعناصر ، أتم من الامتزاج الواقع في المعدنية ، وأقرب الى الاعتدال ، وأبعد عن بقاء التضاد في الكيفيات الممتزجة ، فلهذا يستعد لقبول صورة أشرف من صورها ، حتى يحصل فيه الاثار ، مالا يحصل في تلك ، أو ما هو أقوى وأظهر مما فيها ، كالتغذية والنمو والتوليد ، التي يذكر احكامها عند الكلام في النفس .

وانما احتاج الى التغذية ، لينحفظ اذا كان كاملا ، واحتاج النمو ليكملة مع ذلك أن^(٢) كان ناقصا . وكلاهما بحسب الشخص . واحتاج الى التوليد بحسب النوع ليستبقي بحصول أمثاله .

وينقسم النبات تقسيمات كثيرة ، وفيه آلات تجري مجرى آلات ، الحيوان ، كالعروق لتأدية الغذاء ، وكالقشور الجارية مجرى الجلد ، وكالشوك والسلي الجاري مجرى القرون والمخالب ، التي هي كالسلاح للحيوان ، يدفع به بعض الآفات الخارجية . وأصله الذي في الارض يجري مجرى الرأس ، ولهذا اذا قطع بطلت قواه .

(١) «كالاجساد» .

(٢) «اذا» .

والكلام في النبات طويل ، وقد أفرد له كتب ذكر فيها ما وقف عليه من أحكامه . وفي علم الطب ذكر كثير من قواه وأفعاله في بدن الانسان . ولا يلائم هذا الكتاب ذكر شيء من ذلك .

وتكون الحيوان هو من مزاج أقرب الى الاعتدال وأحسن وأتم من الامزجة النباتية ، ولهذا استمد لقبول كمال هو أكمل من الكمال الثاني ، ولأجل ذلك ظهر عنه أفعال القوى النباتية ، وزيادة أفعال قوى أخرى (١) : كالحركة الارادية والادراكات التي ليس للنبات مثلها البتة ، وأن (٢) كان له شيء منها ، فهو أضعف بكثير مما للحيوان ، وأخفى ، بحيث هو ممن الغفاء ان كان حاصله الى حد الشك فيه ، كما مر .

وانما كان المزاج الاعتدال أقبل للكمال للتجربة ، ولأن انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة ووحدة ، هو نسبة ماله الى مبدئها الواحد ، ونسبتها تستحق ، لأن تفيض عليها صورة أو نفس تحفظها . فكلما كان الانكسار أتم كانت النسبة أكمل ، والنفس الفائضة بمبدئها أشبه . ولهذا كانت الارواح التي تقرب الأجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي ، هي أول شيء تتعلق النفس به ، وهي التي تقبيل القوى النفسانية والحيوانية والطبيعية .

ولأجله كان إذا وقعت شدة في موضع أمن البدن ، تمنع (من) (٣) نفوذ الروح المذكورة الى عضو عدم ذلك العضو الحسي والحركة الارادية الى ان تتمكن الروح من النفوذ اليه . وأطلاق لفظة الروح على هذه ، وعلى النفس الناطقة بالاشتراك .

ومن وقف على هذا علم علما يقينيا بالحدس ، أن لاعتدال المزاج تأثيرا قويا ، في ازدياد الكمال الفائض على المواليد العنصرية ، من المبدأ الفاعل له .

(١) أ «أخرى» .

(٢) ك «أو ان» .

(٣) سقطت من أ

وينقسم الحيوان الى ناطق وأعجم : فالناطق ، ما يتحقق له أدراك كلي ، كالانسان ، والاعجم ما لا يتحقق له ذلك ، وأن جاز كونه له في نفس الأمر ، لكن لم يتحقق لنا ذلك .

ونحن فلم نشاهد من الناطق الا نوع الانسان ، لكننا سمعنا بأنواع أخرى ، كالجن وغيرهم . وأما الحيوانات العجم فأنواعها (لوحة ٣١٠) كثيرة ، تفوت الاحصاء .

وتحت الأنواع أصناف ، وتحتها أشخاص ، وقد تكلم في هذه الاقسام كلاما طويلا في الكتب المختصة به ، وكذلك في أعضائها ، ومنفعة عضو عضو منها ، لا سيما فيما يختص بالانسان ، في كتب الطب ، وغيرها . وسيرد في علم النفس ، وبيان حكمة الباري ، جل جلاله في مخلوقاته كلام^(١) . يتعلق بهذا الموضع ، آخرته لكون ذكره هناك أنسب وأنفع .

(١) في ك ، أ «كلاما» .

الفصل السادس

فسي

اثبات المحدد للجهات وذكر لوازمه

وجود الاجسام السفلية المتحركة حركة مستقيمة ، دلت من حيث مسافة حركتها على ثبوت جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع .
ولولا اختلافها بالطبع ، لما كان^(١) كون بعض الأجسام متوجها الى احدهما ، وبعضها متوجها الى الاخرى ، كالنار والارض مثلا ، باولى من العكس .

ولو كان خلاء فقط ، أو أبعاد مفروضة ، أو جسم واحد فقط ، غير متناه ، لما أمكن أن يكون للجهات المختلفة بالنوع وجود البتة ، فلا يكون فوق واسفل ، ويمين ويسار ، وخلف وقدام .
ولا يمكن ان تكون الجهة ذاهية الى غير النهاية ، لان كل جهة موجودة ، فاليها اشارة ، ولذاتها اختصاص وانفراد عن جهة أخرى .
وذاتها لا تخلو^(٢) : اما ان تكون متجزئة ، أو غير متجزئة . فان كانت متجزئة ، فالابعد من جزئها عن المشير ، هو الجهة ، فلا تكون الجهة بكليتها جهة ، بل بعضها هو الجهة . ويلزم ان يكون لها اتداد في جهة ، فلا تكون نفسها جهة .
وان كانت غير متجزئة ، فلها وضع لا محالة ، والا لم يكن اليها اشارة . وكل ماله وضع ، وهو غير منقسم ، فهو حد وغاية ، لا يكون ما وراءه منه .

(١) ك «كانت» .

(٢) في ك ، أ «تخلوا» .

فالجهات محدودة بأطراف ، وما لا يتناهى لا حد فيه بالطبع ، بل عسى أن يكون فيه ذلك ، أو له بالفرض . وكل حد يفرض فيه فلا يخالف الآخر ، إلا بالعدد ، لأن كل الحدود والأطراف المفروضة فيه هي في طبيعة واحدة ، فليس بعضها بالفوقية ، وبعضها بالسفلية ، أولى من العكس .

وإذا فرضت الجهات المتقابلة في جسم واحد متناه ، على أنه مسطحة ، أو في عمقه ، فذلك غير جائز أيضا ، لأن سطحه إن كان كرياً لم يكن ما يفرض فيه مختلفاً بالنوع ، وإن كان مضلعاً فليس ذلك بطبيعي له ، فانه قد بين قبل ، أن الشكل الطبيعي للبسيط ، هو الكرة . والجهات الطبيعية لا تلزم الأمور الخارجة ، عن الطبع ، وترد فيه زيادة بيان . ومع ذلك فإن اختلفت الجهات فيه ، بحسب (١) تقابل السطوح ، أو أضلاعها ، فاختلافها بالعدد ، لا بالنوع .

بأنه وإن اختلفت بحسب أن الذي على النقطة يخالف ما على الخط ، أو الذي على الخط يخالف ما على السطح ، فلا يقع بسببه غاية الاختلاف الواقع في مثل العلو والسفل . وكذا لو فرضت الحدود في عمقه . وإن كان حد في سطحه ، وآخر في عمقه ، فالذي في العمق يجب ألا يكون على أي نقطة اتفقت من العمق ، بل التي هي في غاية البعد عن السطح ، وتلك هي المركز ، لا سيما إن كان الشكل طينياً ، وهو المستدير . فلا تتعدد جهتا العلو والسفل بالجسم الواحد ، ألا بالمنحيط والمركز .

فأما إذا كانت الأجسام كثيرة ، فإن اتفق نوعها لم يحصل بسببها الجهات المتضادة ، وإن اختلف نوعها ، وجب أن يكون على عدد الجهات بمده . اللهم إلا أن يكون علة ذلك ، لا الاختلاف المطلق ، لكن اختلاف معين .

(١) ك «حسب» .

ولا جائز أن يكون ذلك مقتصرًا على اختلاف الطبيعتين من غير اختلاف الوضعين ، والا لم تكن علة ، لقضاء الجهات ، لأن إحدى الجهات إذا تعينت تعينت الأخرى ، وكانت على بعد محدود ، ولم يمكن أن تتوهم زائلة عن أحدهما .

ولو لم يعرف اختلاف الوضع ، لكان التضاد يقع بين الجهتين ، كيف كان وضع أحدهما من الآخر ، وبعده منه ، فكانت الجهة تنتقل بانتقال أحد الجسمين ، وليس كذا . بل إذا تعينت إحدى الجهتين تعينت الأخرى في أحدهما وبعدها . ولم تنتقل ألبتة ، فلا بد مع اختلاف طبيعتي الجسمين من وضع محدود ، وبعد مقدر . ولا يمكن أن يكون هذا أيضا إلا على سبيل مركز ومحيط .

والا فإذا فرض أحدهما بجانب من الآخر ، لم يكن اختصاصه بذلك الجانب لطبيعته ، والا لكان (١) ذلك الجانب مباينا لسائر الجوانب ، لا بسبب هذا الجسم ، إذ لو كان لسببه ، لكان حيث يكون ، فحاله كحاله مع هذا الوضع بعينه .

وإذا لم تكن طبيعته تقتضي ذلك الاختصاص ، بل اقتضت أي بعد كان ، مما مساو لهذا البعد : فإن كان ذلك الجسم محيطا ، كان هذا محيطا به ، ومكانه محاط ذلك الجرم ، وعلى قياس مركزه .

إذ نعني بالمركز ههنا كل محاط ، لا نقطة بعينها ، وإن كان غير محيط ، فالبعد المساوي منه كيف كان هو متحدد لا محالة بمحيط بذلك الجسم فإن الخلاء لا يحدده .

وقد فرض هذا غير محيط ، رعلم أن اختصاصه بذلك من جملة ماله أن يحصل فيه ، فهو عن سبب خارج . وتجاوز مفارقتة لذلك الموضع بعينه ، فهو حاصل متميز (لوحة ٣١٣) . قبل حصول هذا الجسم فيه ، فلا يكون سبب تحدده . وقد كان فرض أنه محدد له ، هذا محال .

(١) أ «كان» .

ومتى كان الجسم المحدد محيطا كفى ، لتحديد الجهتين ، لان الاحاطة تثبت المركز ، فتثبت غاية البعد منه ، وغاية القرب ، من غير حاجة الى جسم اخر . ولو فرض المحدد محاطا تحدد به القرب ، ولسم يحدد البعد ، فلم يكف لتحديد الجهتين . والا لكانت جهة البعد تتحدد بالخلاء ، بل لا بد من جسم محيط ، لتحديد الجهة الاخرى . وأجمالسي هذا الكلام هو أن يقال : ان التحديد انما يكون بجسم مستدير ، او اجسام مستديرة ، لان المحدد يجب ان يكون جسما طبيعيا .

ولو كان المحدد جسمين أو أكثر لزم ان يكون قد تحددت الجهة من قبل الجسمين او الاجسام ، وان تكون تلك الاجسام يصح عليها مفارقة أمكتتها . ومحدد الجهات ، - كما ستعرف - لا يصح عليه مفارقة مكانه ، ولو كان المحدد جسما واحدا مستديرا ، من حيث هو واحد ، وتعدد منه سطح القرب ، وسطح البعد ، لزم ان يكون شيء واحد مطلوبا مهروبا عنه ، فيجب أن يكون الجسم المستدير المحدد يحدد بمحيطه ومركزه . وههنا وجه آخر في اثبات محدد (الجهات) (١) مبني على تنامي الابعاد .

وتقريره أن الاشارة الحسية لكون الابعاد ، لا بد وان تكون متناهية . كما مر ، غير ممكن ذهابها الى مالا نهاية له .

وكذا المتحرك القاصد جهة ، والجهة المشار اليها ، والمقصودة بالحركة ، لا بد وأن تكون موجودة في نفسها ، والا لم تصح تلك الاشارة والقصد ، فانه ليس حال ما يتحرك حركة مكانية كحال ما يتحرك من كيفية الى كيفية مثلا ، فان الكيفية المتحركة اليها متحصلة بنفس الحركة ، وليست الجهة للحركة الاينية كذلك .

(١) سقطت من ١ .

ان تكون جسما ، لانه لا شيء ، من الجهة يقابل للتجربة . وكل جسم قابل لها ، فلا شيء من الجهة بجسم .
منه ، ان وقف ، فما وصل اليه هو الجهة ، لا ما وراءه . وان لم يقف :
فاما ان يكون متحركا الى الجهة ، او عنها او فيها .
وبيان الصغرى ان وضع الجهة في امتداد ماخذ الاشارة والحركة ،
ذلك الامتداد ، فالتحرك الواصل الى ما يفرض لها ، اقرب الجزاين
ولكون الاشارة اليها حسية ، وجب ان تكون ذات وضع ، وكل ذي
ولو كان وضعها خارجا^(١) عن ذلك . لما كانتا اليها . فلو أنقسمت في
وضع : فاما جسم أو جسماني ، فالجهة اما جسم أو جسمانية ولا جائز
وهذا الثالث يرجع الى الاولين ، فان الحركة في المنقسم ، لا بد
وأن تكون اما الى جهة غير جهته^(٢) ، وألا لكانت المسافة المقطوعة
بالحركة ، هي الجهة ، وهو ظاهر البطلان .
واذا كان متحركا اليها أو عنها ، فعلى التقديرين يكون جزء
الجهة ، هو^(٣) كلها ، وذلك ممتنع . فالجهة جسمانية ، وهي حد في
الامتداد المذكور ، غير منقسم ، لا بالفعل ، ولا بالقوة .
وكل جهة تشتمل على مأخذين ضرورة . والجسم المحدد لها لا
يجوز ان يتركب من أجزاء مختلفة ، لكون تلك الاجزاء يجب كونها
حينئذ مختلفة الجهات ، وجهاتها متقدمة عليها لا محالة ، وهي متقدمة
على الجسم المركب منها ، والمتقدم على المتقدم متقدم ، فتقدم الجهات
على محددها ، هذا خلف . فاذن المحدد يكون بسيطا في نفسه ، ويكون
شكله هو الكرة ، اذ هو الطبيعي لكل جسم بسيط ، كما عرفت . وسر
لم يكن كروي الشكل ، لا يمكن عوده اليه عند فرض زوال القاسر .

(١) أ «خارج» .

(٢) أ «أو عن جهة» .

(٣) أ «هي» .

وتغير الشكل لا يخلو من حركة مكانية من جهة الى جهة ، فتكون
الجهة قبل محددها ، فيعود الخلف المذكور . وايضا ، فلو لم يكن كريا ،
لكان بعض اجزائه أعلى من بعض ، مع انه لا أولوية في تعيين بعض
اجزائه العلوية وبعضها للسفلية .

ولا يقع التمييز فيما هو داخل فيه ، باعتبار الجهة ، لا بالمركز
والمحيط . فتتحدد به جهتان هما مأخذا امتداد واحد ، لا غير .

ومن تأمل ما قيل تأملا جيدا ، فلا يشك في وجود جسم هو منتهى
الاشارات الجسمية ، محيط بكل الاجسام ، غير مركب ، وغير متحرك
بالحركة المستقيمة ، والا لكان لحركته جهة مفتقرة الى تعدد (١) غيره .
وسياتي لذلك مزيد تقرير

والمحدد. تعين به أوضاع الاجسام ، واماكنها ، ويتقدم على جميع
الحركات والسكنات الطبيعية والقسرية بالطبع ، وان كان وضعه
يتمين بما تحته ، لا بمعنى أن يتمين وضع كل واحد منهما يتمين وضع
الأخر ، والا لزم الدور ، بل بمعنى أن يتمين وضع الأجزاء ، ووضع
كل واحد منهما بوجود الآخر وبذاته ، لا يتمين وضعه .

والمحدد ليس بعض اجزائه المقروضة فيه ، اذ لا جزء له بالفعل ،
كما سبق ، أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من غيرهما

فكل وضع معين له . فهو من الأحوال الممكنة للحوق (به) (٢)
(لوحة ، ٣١٢) ، وكل ممكن للحوق فممكن التبدل ، باعتبار ذاته ،
وأن جاز أن يمنع من تبدله أمر خارجي . فوضع المحدود ممكن التبدل
ولا يأتى تبدله الا بالحركة ، ولا تتصور حركته الا بتبديل نسبته : أما
الى داخل فيه ، أو الى خارج عنه .

(١) ا «محدد» .

(٢) سقطت من ا .

واذ لا خارج عنه - والا لكان متحدد الجهة بما فوقه - فلا يكون
محددًا لكل الجهات . وكلامنا أنما هو في المحدد لكلها ، فيصير^(١) تبديل
النسبة الى الداخل .

وهذه النسبة لا تتبدل ، على تقدير أن يكون هو وجميع ما فيه
متحركا ، لانه يلزم ألا يتعين لتلك الحركة صوت . ولا يتصور تمام
دوره ، الا اذا وصل المفروض حرا الى حيث فارق .

ومتى لم يكن في داخله ما هو ساكن لم يكن ذلك الاستتمام
وحركتهما لو تساويتا^(٢) ، لم يتصور تبديل النسبة ولو فصلت
احدهما على الاخرى .

فالذي فصلت حركته متحرك ، والاخر في حكم الساكن .
فاذا تحرك المحيط ، فيجب سكون شيء مما في حشوه ، فان بحركته
تتبدل نسبة كل واحد منهما ، الى الآخر ، ولو كان الجسم الذي تختلف
نسبة الاجزاء اليه متحركا ، جاز أن تختلف نسبة اجزاء الجسم الثاني ،
الى الجسم الأول ، مع سكون من الاول ، فليس يكون لاحدهما اختصاص
باختلاف النسب ، من دون الآخر ، فلا يكون هناك حركة خاصة باحد
الجسمين .

واما الساكن فلا تختلف النسب فيه الا الى المتحرك ، فلا بد مع
وجود الحركة الوضعية ، من وجود جسم ثابت .
فانه ما لم يكن وضع ، لم تكن حركة^(٣) وضعية .

(١) أ «فيتعين» .

(٢) في الاصل «تساوتا» .

(٣) أ «حركته» .

كما انه اذا لم يكن أين ، لم تكن حركة في الأين ، ولا سكون فيه .
وما لم (يكن)^(١١) جسم ثابت ، لم يكن وضع يختلف معه نسـبـب
الحركات . وكما لا بد من وجود جسم مستدير ، حتى توجد الحركة
المستقيمة ، فكذلك لا بد من وجود جسم ثابت ، حتى توجد الحركة
المستديرة الوضعية .

والحركة المستقيمة ممتنعة على محدد كل الجهات ، اذ لو تحرك
كذلك ، لكان^(١٢) له حيز طبيعي ، من شأنه أن يفارقه ويعاوده .

فيكون وضعه الطبيعي متعدد الجهة ، لاجله لا به ، لانه قد يفارق
موضعه ، ويرجع اليه ، وهو في الحالين ذو جهة .

فتكون جهته متعددة عند وجوده فيه ، وعند لا وجوده ، فيكون
محدد جهة موضعه الطبيعي جسما غيره .

وما لم توجد الجهة ، لا تقع الحركة نحوها ، فتلك الجهة اما
متقدمة عليه ، أو معه .

وكيف كان ، لم يكن هو محدد لكل الجهات ، وفرض محـددـا
(لها)^(١٣) ، هذا خلف .

وأیضا ، فلو صح عليه الانتقال بالحركة المستقيمة ، لكان لا يخلو
اما أن تقتضي طباعه الكون في تلك الجهة ، أو لا تقتضي . فان لم
تقتض ، فكيف تتحدد به الجهة ، مع جواز ألا يكون هناك ؟

وان اقتضت طباعه الكون فيها ، وهو جائز المفارقة لها ، وطالب
لها بالطبع ، وجب أن تكون حاصلة ، حتى يطلبها بكلية وأجزائه ، فلا
تكون الجهة متعددة الذات به ، بل بجسم آخر .

(١) سقطت من أ .

(٢) أ «كان» .

(٣) سقطت من ك .

على أنك تعلم أنه لو تحرك حركة مستقيمة ، لوقعت الحركة السى
لا صوب ، وهو محال . وبهذا يظهر أيضا ، أنه لا (يجوز أن)^(١١) تتركب
من أجسام مختلفة الطبائع .

وان كان قد سبق بيان ذلك بوجه آخر ، فإنه لو تركب منها لكانت
يسائطه قابلة للاجتماع ، فيصح عليها الانتقال من جهة الى جهة .
ويلزم من كونه لا يقبل الحركة المستقيمة ، ألا يقبل الحسوق
والالتئام ، فانهما لا يتصوران الا بها .

ولا يقبل التخلخل والتكاثف لهذا بعينه ، واذ هو لا يتحرك السى
فوق ، ولا الى أسفل ، فهو لا ثقيل ، ولا خفيف ، ولا جار ولا يسارد .
واذ لا يقبل الانفصال أصلا (لا)^(١٢) بسهولة ، ولا بعسر ، فهو لا رطب ،
ولا يابس ، ولا يقبل الكون والفساد ، أي لا تخلع مادته صورته ،
وتلبس صورة أخرى طالبة لحيز آخر .

اذ لو كان قابلا لهما ، فالصورة الكائنة ان حدثت في حيزه القريب
بحسبها ، ووقفت^(١٣) فيه كان حيزه القريب طبيعيا له ، وهذا محال .
وان كان يتحرك عنه بالطبع فهو بحركة مستقيمة ، وان كان في حيزه
الطبيعي بحسب الصورة المتكونة ، فان تكون فيه ، وهو خال ، لم يكن
الخلاء ممتنعا ، وقد أبطلنا^(١٤) . وأن تكون فيه ، وليس بحال ، فإن لم
يدفع ذلك الجسم عن ذلك الحيز ، لزوم تداخل جسمين^(١٥) . وهو محال .

وان^(١٦) دفعه ، فالدافع والمدفوع ، كلاهما قابل للحركة المستقيمة

-
- (١) سقطت من أ .
 - (٢) سقطت من ك .
 - (٣) أ «ووقف» .
 - (٤) ك «الجسمين» .
 - (٥) أ «فسان» .

وأما كونه ، هل يخلق صورة ويلبس أخرى ، طالبة لنفس ذلك الجزء
وهل يستحيل استحالة لا تؤثر في جوهره ، فذلك مما يتنبه على الحق
فيه ، فيما يرد في المستأنف .
وكذلك كونه هل يصح عدمه ، أو لا يصح . والمحدد أن كان فيه
ميل مستدير ، فهو ميل ارادي ، اذ ليس حركته بالطبيعية الى بعض
الجوانب ، أولى من حركته الى غيره ، لتساوي أوضاعه .
والجهات الغير الطبيعية لا نهاية لها ، ولكن بحسب حركة الحيوان
تتميز جهات : فان الذي اليه أول حركة النشوء ، يسمى فوق ،
وما يقابله تحت .

واذا عني (لوحة ٣١٣) بالفوق ، ما يلي رأس الانسان ، وبالسفل
ما يلي قدميه (١) ، فهو مما يتبدل بتبدل الوضع . ثم أن الارض كرة ،
والجانب الذي يلي رأس الواقف على موضع منها ، يلي أخمص الواقف
على الجانب الآخر منها ، في مقابلته ، وبالعكس . ولا كذلك الفوق ،
بمعنى القرب من القلك ، والسفل ، بمعنى البعد عنه ، فان ذلك لا
يختلف باختلاف الأزمنة والامكنة .

وأما اليمين (٢) ، وهو الذي منه مبدأ الحركة ، واليسار وهو
مقابله والقدام وهو الذي اليه الحركة الاختيارية طبيعا .
والخلف وهو المقابل له ، فظاهر ، أنها تختلف بحسب اختلاف
الاضاع . ولا يجوز وجود محددين ، لا يكون أحدهما محيطا بالآخر ،
فانهما لا يتراصان ، بل يكون بينهما فرجة ، فان لم تملأ بجرم وقع
الخلا ، وهو محال . وان ملئت بجرم ، فهو جرم مستقيم ، لا محالة ،
وله طرفان ، فاستدعي محددات فوقهما ، فلم يكونا محددين لكل الجهات ،
وهو على خلاف ما فرض .

(١) أ «قدمه» .

(٢) أ «اليمنى» .

الفصل السابع

في

سائر الأفلاك والكواكب

وذكر جملة (١) من أحوالها (٢)

كل ما يتحرك من الأجرام السماوية ، على الاستدارة ، ففيه ميل مستدير ، لاستحالة وجود الحركة به ، دون (٣) الميل .
وليس هو بقاتر ، والا لكانت حركاتها على موافقة القاسر ،
فيلزم استوائها في : السرعة والبطء ، وهو على خلاف الواقع .
وليست حركاتها طبيعية ، لأن الحركة المستديرة ، لا تكون بالطبيعة ،
كما عرفت ، فهي بالارادة .

وبسائط هذا (٤) ، اذا كان في طباعها ميل مستدير ، امتنع ان يكون في طباعها أيضا ميل مستقيم ، لأن الطبيعة الواحدة ، لا تقتضي أمرين مختلفين ، فلا تقتضي توجهها الى شيء بأحد الميلين ، وصرفا عنه بالآخر ، وليس الحكم في ذلك ، كالحكم في اقتضاء الطبيعة الحركة والسكون ، فانها انما اقتضت استدعاء المكان الطبيعي فقط .

فاذا خرج الجسم عنه بالقسر أعادته اليه بالحركة ، واذا كان فيه حفظه بالسكون ، فاقتضاؤها في حالتها بالحركة والسكون واحد ، ولا كذلك اقتضاء الميلين المذكورين .

-
- (١) أ «جمل» .
 - (٢) أ «أحوالها» .
 - (٣) أ «بدون» .
 - (٤) أ «هذه» .

فان اقتضاء الحركة المستديرة مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي ،
ثم في الامكنة مكان طبيعي ، يطلبه المتحرك على الاستقامة ، وليس في
الاولضاع وضع طبيعي يطلبه (المتحرك)^(١) على الاستدارة ، ولذلك
استندت احدى الحركتين الى الطبيعة ، دون الاخرى .

هذا حكم ما هو بسيط (منها)^(٢) ، ويلزم منه ألا يتخرق ولا
يتخلخل ولا يتكاثف ، وألا يكون ثقيلًا ولا خفيفًا ولا حارًا ولا باردًا ،
ولا رطبًا ولا يابسًا ، ولا قابلاً للكون والفساد ، على قياس ما عرفت في
المحدد .

وأما هل يجوز أن يكون في سائر الافلاك مركب ، أو ان كان فيها
ذلك فهل حكمه في امتناع اجتماع المثليين وغيره ، مما يلزمه هذا الحكم ،
الذي هو لبسائها ، ففيه نظر .

والذي يجب ان تتحققه ههنا ، أنه لو كانت السماويات أو شيء
منها ، غير دائم الوجود ، أو كان شيء من اعراضها القارة ، أو شيء
من أحوالها غير ثابت ، لافتقرت الى فلك أو أفلاك أخرى متحركة على
الدوام حركة دورية ، لا تتغير في شيء من ذلك ، لما ستعلم الاحداث
الا وهو متفعل عن الحركة الدورية .

وأما الاعراض الاضافية ، والتي ليست بقارة ، فيجوز اختلافها
فيها . فان حركاتها المختلفة يحصل بسببها لها اختلاف اضافات ،
كالتثليث والتربيع والتسديس والمقارنة والمقابلة ، وأصناف من
الاختلافات ، في مطارح شعاعاتها ، وامتزاجات تقع بينها ، ليس في
قوة البشر استيفاء جميعها .

(١) سقطت من ك

(٢) سقطت من ك

وبتلك حصلت الاستعدادات المختلفة في عالمنا هذا . والكواكب
المشاهدة في السماء نجد منها سبعة سيارة ، لا تثبت نسبة أوضاع بعضها
من بعض .

ونجد^(١) نسبة أوضاع بعضها الى بعض محفوظة ، لم تتغير ،
بحسب الحس في الازمان المتطاولة ، ولا في شيء من التواريخ التي نقلت
الينا . ووجد لهذا الباقي حركة بطيئة يظهر منها القليل في السنين .
وهو على ما وجدته المتأخرون في كل مائة سنة قريب درجة ونصف،
من دور الفلك ، الذي مجموع دوره مقسوم بثلاثمائة وستين درجة .

وسميت السبعة بالمتحيزة وهي : القمر وعطارد والزهرة والمريخ
والمشتري وزحل . والباقية سميت بالثوابت ، وهي كثيرة تفوت
الاحصاء ، ويحتمل أن تكون المجرة منها . لكنها كواكب متقاربة الوضع
فرؤيت كلطخة واحدة . وكل واحد من المتحيزة يسامت الثوابت ،
ويتحرك منها نحو الشرق .

أما الثوابت فلان كوكبا من المتحيزة لسا سامت كوكبا منها ، في
ناحية من المغرب ، وعاد اليه ، في مدة معلومة ، ومضت عليه مدد
متطاولة ، وجدت مسامتته له في الجانب الشرقي ، من ذلك الموضع ،
فدل على أن الثوابت تتحرك نحو المشرق . ثم كل واحد من المتحيزة
وأكثر الثوابت المشاهدة ، يتحرك من المشرق الى المغرب ، في كل يوم
بليته ، دورة واحدة . وهو دال على وجود ذلك محيط بكلها ، ويحركها
(لوحة ٣١٤) تلك الحركة .

(١) أ «نجد يا منها» هكذا .

ولو كانت الكواكب كلها مركزة في فلك واحد يتحرك بحركته الى المغرب ، ويحركها الفلك المحيط به الى المشرق ، لتساوت حركتها ، الى جهة المغرب ، في السرعة والبطء . ولم نجد الامر كذا ، فهي في عدة أفلاك يحيط بعضها ببعض .

وقد وجد القمر كاسفا لعطارد وللشمس^(١) ، ووجد عطارد كاسفا للزهرة فعلم أن فلك القمر تحت فلك عطارد ، والشمس وفلك عطارد تحت فلك الزهرة .

ولما كانت الزهرة كاسفة للمريخ ، والمريخ كاسفا للمشتري ، والمشتري كاسفا لزحل ، وزحل كاسفا لبعض الثوابت ، علم أن فلك الكاسف تحت فلك المكسوف ، واحتمل كون الثوابت في فلك واحد ، أو في أفلاك متعددة متساوية الحركة .

والفلك المدير للكل تسمى منطقته معدل النهار ، ومحوره محور العالم ، وقطباه قطبي العالم ، وحركته بالنسبة الى الافاق ، أعنسي الدوائر المتوهمة^(٢) التي تفصل في كل موضع بين الظاهر من الفلك والخفي منه .

وتقطع معدل النهار على نقطتين متقابلتين ، تسمى أحدهما شرقية والاخرى غربية ، (و)^(٣) هي عنى ثلاثة أقسام : أما دولابية وهي في خط الاستواء ، وأما رحوية ، وهي في المواضع المسامطة لقطب العالم ، وأما حمائية ، وهي في غيرهما من المواضع . ووجدت الشمس في المساكن التي يدور الفلك فيها دولابيا مائلة الى الشمال تارة ، وإلى الجنوب أخرى . ويبقى قريب نصف السنة في أحد الجانبين ، وقريب نصفها في الجانب الآخر .

(١) أ «والشمس» .

(٢) أ «الموهومة» .

(٣) سقطت من ك .

فإذا توهمنا خطا يخرج من مركز الارض (و) ١١ ينتهي الى سطح
 الفلك الاعظم مارا ١٢ بجرم الشمس ، ودارت الشمس بحركتها
 الخاصة بها ، دورة (واحدة) ١٣ تامة ، فإنه ترسم ١٤ في سطح ذلك
 الفلك دائرة عظيمة ، مقاطعة لمعدل النهار ، وتسمى فلك البروج .
 ونقطة التقاطع بينهما التي اذا جاوزتها الشمس ، حصلت فسي
 الشمال ، هي نقطة الاعتدال الربيعي ، ونقطة التقاطع المقابلة لها التي
 اذا جاوزتها ، حصلت في الجنوب ، هي نقطة الاعتدال الخريفي ،
 ومنتصف ما بين نقطتي التقاطع في الجهة الشمالية ، هو نقطة الانقلاب
 الصيفي وفي الجهة الجنوبية هو نقطة الانقلاب الشتوي .
 وإذا ١٥ توهم أنقسام ما بين كل نقطتين من النقط الاربع ،
 بثلاثة أقسام متساوية . وتوهمنا ست دوائر ، تمر (و) ١٦ كل واحدة
 منها على نقطتين متقابلتين من النقط الاثنى عشر ، انقسم سطح الفلك
 الاعظم أثني ١٧ عشر قسما كل منها ، يسمى برجاً .
 وإذا كانت الشمس فيما بين نقطتي الاعتدال الربيعي ، والانقلاب
 الصيفي ، كان الزمان ربيعاً ، وإذا كانت ١٨ في الربيع الذي يليه من
 الجهة الشمالية ، كان صيفاً .
 وإذا كانت في الربيع الثالث ، كان خريفاً ، وإذا كانت فسي
 الربيع الرابع ، كان شتاءً .

-
- (١) سقطت من ك .
 - (٢) أ «مار» .
 - (٣) سقطت من ك .
 - (٤) «ترسم» .
 - (٥) أ «فاذا» .
 - (٦) سقطت من ك .
 - (٧) أ «بأثنى» .
 - (٨) أ «كان» .

والمساكن المتسامتة لمعدل النهار تصل الشمس الى سمت رؤسهم في نقطتي الاعتدالين : الربيعي والخريفي . وكل واحد من الوقتين ، هو عندهم صيف ، وبعد كل صيف خريف وشتاء وربيع . فهناك ربيعان وصيفان وخريفان وشتاءان . وان كانت كل هذه قريبة ١١ من التشابه عندهم ، بحسب مسامتة الشمس .

وإفاق هذه المواضع تمر كلها على قطبي العالم ، وتقطع ممسداً النهار والدوائر الموازية لها من القطب الى القطب . بقسمين متساويين في ١٢ زوايا قائمة ، فيكون لكل كوكب هناك طلوع وغروب .

ويتساوى زمان المكث فوق الارض وتحتها ، ويتساوى النهار والليل ١٣ هناك أبداً . وتقطع ١٤ الإفاق معدل النهار في المواضع الحائلة عنه ، لا على زوايا قائمة ، فيرتفع هناك أحد قطبي العالم عن الأفق ، وينحط الآخر عنه . ويكون بعض الكواكب أبدى الظهور ، وبعضها أبدى الخفاء ، ويكون الافق قاطعاً للدوائر الموازية لمعدل النهار بقسمين متفاوتين .

واذا كان القطب الشمالي ظاهراً ، كانت القوس الظاهرة من الدوائر الشمالية ، فوق الارض ، أعظم من التي تحتها ، ومن الجنوبية بخلاف ذلك .

ويكون النهار أطول من الليل ، اذا كانت الشمس هناك في البروج الشمالية ، وأقصر اذا كانت في الجنوبية . والمواضع التي فيما بين دائرة البروج ومعدل النهار تنتهي الشمس الى سمت رؤسها ، في كل دورة شمسية دفعتين .

(١) أ «قريباً» .

(٢) ك «على» .

(٣) أ «الليل والنهار»

(٤) أ «وتقاطع» ك «وتقاطع» .

والتي في مسامحة الانقلاب الصيفي ، تنتهي الى سمت رؤسها دفعة واحدة فقط . وما يجاوز ذلك ، فلا ينتهي الى سمت الرأس والمواضع التي تكون مدار نقطة الانقلاب الصيفي فيها أبدى الظهور . فالشمس تبقى في الدورة الواحدة فوق الارض ، عند وصولها ، الى تلك النقطة . ويظهر لها بعد ذلك طلوع وغروب . واذا انتهت الى نقطة الانقلاب الشتوي تبقى في الدورة الواحدة تحت الارض . والمواضع التي ينطبق فيها قطب فلك البروج على سمت الرأس ، ينطبق فيها فلك البروج على الأفق . فاذا مال القطب نحو الجنوب ، ارتفع نصف فلك البروج عن الأفق دفعة ، وانخفض النصف الآخر دفعة (لوحة ٣١٥) والمواضع التي ينطبق فيها قطب العالم على سمت الرأس ، ينطبق الأفق على معدل النهار ، ويكون محور العالم قائما على سطح الأفق . وتدور الكرة حركة دورة رجوية ، ويبقى نصف فلك البروج ظاهرا أبدا ، ونصفه خفيا أبدا . وتكون^(١) السنة كلها يوما وليلة ، قريب نصفها يكون نهارا ، وقريب نصفها يكون ليلا .

وانما كان قريبا من النصف ، لا النصف حقيقة ، بسبب ما يظهر من بطء حركة الشمس في بعض الفلك ، وسرعتها في بعضه . وحركة الشمس ليست على محيط فلك مركزه مركز العالم ، والا لما اختلف بعدها عن جميع المواضع المسامحة لفلك البروج .

فما كانت تختلف آثارها في تلك المواضع ، وما^(٢) وجدت آثارها التي من مقتضيات شعاعها ، كتسخين الارض ، وتوليد الابخرة نسي ناحية الجنوب ، أكثر وأقوى من وجودها في ناحية الشمال . ودل ذلك من طريق الحدس ، مضافا الى ما وجد بالبرصد ، من اختلاف حركتها في

(١) أ «ثم تكون» .

(٢) أ «ولما» .

نصفى منطقة البروج بالسرعة والبطء ، ومن كون جرمها في الكسوفات ،
 في أواسط زمان البطء ، أصغر قليلا منه ، في أواسط (١) زمان السرعة .
 على كونها في البطء أبعد من مركز العالم ، وفي السرعة أقرب اليه ،
 فتكون حركتها اذا لم تكن خارقة للفلك . اما على محيط كرة صغيرة ،
 غير شاملة للأرض ، متحركة على نفسها ، ويحركها فلك آخر مركزه
 مركز العالم . وتسمى تلك الكرة فلك التدوير . واما على محيط
 كرة شاملة للأرض ، لكن مركزها خارج عن مركز الأرض ، فتقرب
 تارة من الأرض ، وتبعد أخرى . وأبعد بعدها يسمى (الأوج) ، وأقرب
 قريبا يسمى الحضيض . ودلت المشاهدة على أن القمر في حركته من المغرب
 الى المشرق يسرع تارة ويبطئ أخرى ، من غير ان يختص ذلك بموضع
 معين من الفلك ، بل يقع في جميع أوضاعه . وهذا اذا لم يعرض لحركاته
 البسيطة اختلاف ، ولا يخرق بحركته الفلك ، هو (٢) دليل على أنه يتحرك
 على فلك تدوير ، تحركه تارة الى المغرب ، وتارة الى المشرق فتعرض له
 السرعة والبطء .

ولما صار تارة شماليا عن الشمس ، وأخرى جنوبيا ، علم على ذلك
 الاصل ، أن فلك تدويره لا يتحرك في مسامته فلك البروج ، بل على
 محيط الدائرة مائلة عنه . قاطعة للدائرة المرسومة على كرة القمر ،
 الموازية لفلك البروج على نقطتين متقابلتين ، يقال لاحدهما الرأس ،
 وهي التي اذا جاوزها القمر ، حصل (٣) في الشمال ، والاخرى الذنب ،
 وهي التي اذا جاوزها حصل (٤) في الجنوب .

ولما وجدنا أنه اذا سامت القمر الشمس ، في إحدى النقطتين ، ووقع

(١) أ «واسط» .

(٢) ك «فهو» .

(٣) أ «يحصل» .

(٤) أ «يحصل» .

هناك كسوف ، ثم عادت الشمس بحركتها الخاصة بها ، الى تلك النقطة ،
ووقع فيها كسوف اخر ، لم يكن الكسوف الثاني في ذلك الموضع من الفلك
بعينه ، بل كان في موضع آخر مائل عنه الى جهة المغرب ، استدللنا بذلك
على أن فلكا اخر ينقل نقطتي الرأس والذنب ، الى جهة المغرب ، ويسمى
ذلك فلك الجوزهر .

ثم القمر ، كلما قرب من تربيع الشمس ، وكان سريع السير ،
فان ازدياد سرعته تكون أشد من ازديادها في موضع اخر ، وهو دليل على
أنه اذا قرب من التربيع ، كان أقرب^(١) من الارض ، مما اذا كان في
موضع اخر . وذلك يدل على ان فلك تدويره^(٢) يتحرك على محيط فلك
خارج المركز ، ليقرب من الارض تارة ، ويبعد أخرى . وقد استدل على
وجود فلك اخر ، يحرك بعده^(٣) الا بعد ، بسبب موافاته ، كل واحد من
الاج والضيض ، في كل دورة مرتين . وكل ذلك على تقدير عدم
الاختلاف في الحركة البسيطة وعدم انخراق الفلك .

واختلاف هيئات تشكل النور في القمر ، بسبب اختلاف اوضاعه
من الشمس ، دل على أنه لا نور في نفسه ، وانما نوره من الشمس .
فاذا قاربها كان وجهه المظلم مواجهها لنا ، فلا يرى مضيئا . واذا
مال بحيث ينحرف وجهه المضيء اليها ، نرى هلالا . واذا^(٤) صار البعد
بينه وبين الشمس بمقدار^(٥) ربع دائرة ، نرى نصفه مضيئا .
واذا^(٦) صار مقابلا لها كان وجهه المضيء (كله)^(٧) اليها ، فيرى

-
- (١) أ «أقرب» .
 - (٢) أ «التدوير» .
 - (٣) ك «بعد» .
 - (٤) أ «فاذا» .
 - (٥) أ «مقدار» .
 - (٦) أ «فاذا» .
 - (٧) سقطت من ك .

تام النور • واذا أنصرف عن المقابلة انتقض نوره ، وازدادت ظلمته ، الى أن يجتمع بالشمس ، فلا يقابلنا من نوره (١) شيء • وأذا حصل القمر على مقابلة الشمس ، ووقع في ظل الارض ، انحجب نور الشمس عنه فيبقى على ظلامه الاصلي • فإن لم يكن له ميل عن مسامته الشمس أنخسف كله • وان كان له ميل أقل من مجموع نصف قطر القمر والظل ، انخسف بعضه •

اما اذا كان الميل مساويا لمجموع نصف القطرين ، أو أكثر ، لم يقع في الظل المذكور ، ولم ينخسف • وهذا دليل على أن جرم الشمس أعظم من جرم الارض • ولولا ذلك لوجب انخساف القمر في الاستقبالات كلها •

ونحن اذا توهمنا خطوطا تخرج من طرفي قطر الشمس ، الى طرفي قطر الارض ، خارجة (٢) كذلك بالاستقامة ، فإنها تتلاقى على نقطة • ولكون الارض جرما كثيفا ، مانعا من نفوذ الشعاع ، وجب أن يقع لها ظل (لوحة ٣١٦) محصور ، فيما بين تلك الخطوط ، على شكل مخروطي •

ومتى ما صار القمر في نقطة التقاطع ، بين منطقة الفلك المائل ، وبين فلك البروج ، وكانت الشمس مسامته لنقطة التقاطع أيضا ، ولم يكن للقمر ميل عن مسامته الشمس ، فيصير حائلا بيننا وبينها ، فيرى وجهه كأنه سواد على صفحتها ، وذلك هو كسوف الشمس الكلي • وان كان له ميل عن مسامته الشمس ، وكان الميل أقل من مجموع نصف قطر الشمس والقمر ، انكسف بعض الشمس • وان كان الميل أعظم أو مساويا لم ينكسف • والكواكب الخمسة من المتحيزة ، وهي التي غير الشمس والقمر قد يعرض لها ان تنزل صوب جهة المشرق ، وترجع الى المغرب ، ثم تستقيم •

ولا يختص ذلك بموضوع معين ، بل يقع في جميع أجزاء فلك البروج فيجركتها ان لم يعرض للبسيط منها اختلاف ، ولم ينخرق بها الفلك ،

(١) أ «بنورة» •

(٢) «خارجا» •

هي على محيط فلك تدوير . وما يرى حركته منها في بعض مواضع الفلك
أسرع ، وفي بعضها أبطأ . ففلك تدويره يقرب من الأرض ، ويبعد عنها ،
فلها فلك خارج المركز يحرك فلك التدوير . وكذا ما نرى بعده من الشمس
مختلف القدر في مواضع الفلك ، فان قربه يوجب رؤية للبعد أعظم ،
وبعده يوجب رؤيته أصغر .

والذي يرى بعده المذكور كذلك هو عطارد والزهرة ، وقد أستدل على
أن أوج عطارد وحضيضه يقرب من الأرض ويبعد ، وهو يحوج الى خارج
مركز آخر له ، ولجميع الكواكب حركات أخفى من المذكورة ، وتحتاج على
الاصول السابقة ، الى أفلاك أخر ، تستند اليها ، لم أتمرض لذكرها ،
وقد ذكر بعضها في الكتب المبسطة .

وكل حركة قلت انها محتاجة الى فلك صفته كذا ، فانما أعني بذلك
احتياجها اليه ، أو الى ما يقوم مقامه ، واحداً كان ذلك القائم أو أكثر
واذا قلت : فلك الثوابت . فأريد بذلك فلكها ، أو أفلاكها ، فانه لم
يتحقق كونها في فلك واحد .

وجملة ما قد يحصل من أحوال هذه الاجسام السماوية ، أن منها
أفلاكاً (٢) شقافة ، ومنها كواكب مضيئة .

والأفلاك (٣) كثيرة : منها ما مركزه موافق لمركز الأرض ، تحقيقاً أو
تقريباً . ومنها ما مركزه خارج عن مركزها ، وهو اما محيط بها ، وهو
المسمى بالخارج المركز ، أو غير محيط بها ، وهو فلك التدوير . واما
الكواكب فأكثر من أن تحصى . والذي عرف منها بالرصد سبع متحيزة .
وآلف ونيف وعشرون كوكباً ثوابت . وهذه المباحث أكثرها مبني على أن
السماويات لا يعرض لها اختلاف سرعة وبطء ، ولا انخراق والتثام ، ولا

(١) ك «واحد» .

(٢) أ «أفلاك» .

(٣) أ «وأفلاك» .

تخلخل وتكاثف ، ولا رجوع وأنعطاف (ولا) (١١) وقوف ، ولا خروج من حيز .
ويلزم من ذلك أن الكواكب لا تنتقل حول الارض ، بأن يخرق لها
اجرام الافلاك ، بل انتقالها بسبب حركة الافلاك المركوزة فيها ، وان
تكون الحركات المختلفة في الرؤية مستندة الى ما تقتضي تشابهها .
وتلك المختلفة لا يمكن أن تكون حركة بسيطة ، بل يجب كونها من
جملة بسائط كل واحد منها متساويا (١٢) .

وكل حركة تختلف زواياها ، أو قسها في الازمنة المتساوية ، فهي
مركبة ، وليس كل مركبة كذلك . فان كانت هذه الاصول واجبة في نفس
الامر ، فلا بد لكل كوكب من عدة أفلاك لحركاته المشاهدة .

وان لم تكن واجبة فالحدس يحكم بوقوعها في السماثيات في الاغلب ،
وتتكثر أفلاك كل كوكب .

ويصدق أكثر ما ذكرته ، ألا ترى كيف تحدث النفس من موافاة
مركز تدوير القمر وعطارد ، أوجيهما في كل دورة مرتين ، وكذا
حضيضهما ، أن فلك التدوير لهما ، لا يقطع الحامل بحركته وحده ، بل
هو متحرك بحركة الفلك الحامل له ، وكيف تحدث من كون القمر كلما
كان أكثر بعدا من الارض ، كان خسوفه أقل مكنًا ، على أن الظل يستدق
كلما بعد عنها ، وعلى أن الشمس أكبر منها .

وربما يختلف باختلاف الاشخاص الجزم بذلك ، على حسب ما ينظم
من القرائن العلمية والاعتبارية ، من احوال الحركات وغيرها .
وانت تعلم أن الجسم الواحد من هذه ، ومن غيرها ، لا يتحرك حركتين
الى جهتين ، من حيث هما حركتان ، بل تتحرك حركة واحدة ، تتركب
منهما .

واذا تراكبت الحركات ، وكانت الى جهة واحدة ، أحدثت حركة

(١) سقطت من ك .

(٢) في ك ، أ «متساوية» .

تساوي مجموعها . وان كانت الى جهتين متضادتين أحدثت حركة مساوية لفصل البعض على البعض ، أو سکونا ان لم يكن فصلا .

وان كانت في جهات مختلفة ، أحدثت حركة مركبة الى جهة بتوسط تلك الجهات على نسبتها . والحركات المختلفة تكون بالقياس الى متحركاتها الاول بالذات ، والى غيرها بالمرض .

ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات . ولا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين ، حصوله دفعة في جهتين .

وتحريك فلك فلکا يكون بملازمة المتحرك لمكانه من المحرك ، وكونه منه كالجزء من الكل ، فيتحرك مع قطبيه وسائر أجزائه بحركته ، مثل ساكن السفينة بحركة السفينة . ثم انه مع ذلك يتحرك بنفسه (لوحة ٣١٧) حركته الخاصة به ، كساكن السفينة ، اذا تردد فيها الى أي جهة شاء . فهكذا يجب أن يفهم الحال في حركات الاجرام السماوية المختلفة ، التي يتحركها كل جرم منها .

والكلام في الاجرام العلوية ، وما تحويه السفلية ، من حيث كمياتها وكيفياتها واوزاعها وحركاتها اللازمة لها طويل .

والعلم المختص به ، هو علم الهيئة . ومباحثه كثيرة ومتشعبة . وهو من العلوم النفسية ، الدالة على عظمة المبدع جل وعلا . وقد حقق فيه الفاضل مؤيد الدين العرضي - رحمه الله - ما لم يحققه من قبله ، عن سمعنا به ، وبين أن أصغر الكواكب التي ترى في السماء ، هو عطارد .

ونسبة جرمه الى جرم الارض ، كنسبة الواحد الى اثني عشر ألفا وثمانمائة وتسعة عشر ، وأن أكبرها هو أكبر ما يرى من الكواكب الثابتة . ونسبة جرمه الى جرم الارض ، كنسبة اثنين وثلاثين ألفا وثلاثمائة وتسعة وثلاث الى الواحد .

وبين أن القمر قريب جزء من أربعين من الارض ، وأن الشمس هي قريب من مائة وسبع^(١) وستين مرة ، كالارض ، وأن الزهرة كجزء من

(١) أ «سبعة» .

أربعة عشر من الأرض تقريبا ، وأن جرم المريخ مثل جرم الأرض سبع مرات وسدس مرة . وأن نسبة جرم المشتري الى جرم الأرض كنسبة اثني عشر ألفا وثمانمائة وثلاثة عشر ، الى الواحد بالتقريب . وأن نسبة زحل اليها كنسبة ستة عشر ألفا ومائتين وثمانية وخمسين وثلاث ، الى واحد . وأن أصغر الكواكب الثابتة هي كالأرض تسعة آلاف^(١) وخمسمائة وثلاث^(٢) وسبعين مرة وتوسع دقائق .

وبين أن أقرب قرب القمر ، وهو غاية ما يمكن أن يكون ارتفاع الاسطوانات ، بما به نصف قطر الأرض واحد وثلاثة وثلاثون وربع .

وأن أبعد البعد للشمس تقريبا بالمقدار الذي هو نصف قطر الأرض أيضا ألف ومائتان وأربع وستون مرة . وبين البعد الأقرب والوسط والابعد عن مركز الأرض ، لكل واحد من المتحيزة ، حتى انتهى الى كرة الثوابت . وبين أن القدر الذي علم تحتها ، وهو نصف بعدها عن مركز الأرض ، (و)^(٣) هو مائة وأربعون ألفا ومائة وسبع وأربعون مرة . بما به قطر الأرض واحد ، وأن قطر الأرض بالتقريب ، هو سبعة آلاف^(١) وستمائة وستة وثلاثون ميلا ، وأثنان وعشرون دقيقة ، كل ميل منها ثلاثة آلاف ذراع ، كل ذراع أربعة وعشرون أصبعا ، كل أصبع ثمانني شعيرات ، يلصق بطون بعضها الى بعض .

والاشهر أن الاصبع يكون ست شعيرات ، بهذه الصفة . وعلى هذا يكون الميل أربعة آلاف ذراع . ولا تفاوت الا في الاصطلاح فقط ، بل المقدار واحد . وأكثر ذلك بينة على انه إقل ما يكون ، وقطع به من جانب القلة ، ولم يقطع به من جانب الكثرة .

وعلى هذا ، فأبعد ما وقفنا عليه من فلك الثوابت ، يقطع من المسافة

(١) ك «الالف» .

(٢) في ك «ثلاثمائة» .

(٣) سقطت من ك .

في جزء من تسعمائة جزء من ساعة مستوية ، مائة وخمسة وخمسين ألف ميل ، وسبعمائة وثمانية عشر ميلا ، وربعا(١) ، بالتقريب ، بموجب ما تقتضيه المساحة والحساب .

والله أعلم بما فوق ذلك من الافلاك وعجائبها . ومن أراد تحقيق ذلك على أصول علم الهيئة ، فعليه ب مطالعة كتاب هذا الفاضل ، في هذا الفن .
وانما ذكرت هذا القدر منه ، لما فيه من الامر العجيب الدال على عظمة هذه الاجرام ، وحكمة صانعها ، وعظيم قدرته ، التي تبهر العقول ، وبعد أن تكلمت في الاجسام أخذ في الكلام عن المعركات وما يتعلق بها . ومن الله (سبحانه) الهداية (والتوفيق) ١٢١٠

(١) في ك ، أ «وربع» .
(٢) ، (٣) سقطتا من ك .

الباب الخامس

فسي

النفوس وصفاتها وآثارها

الفصل الأول

فلسفي

اثبات وجود النفس ، وبيان أن
معقولاتها لا يمكن حصرها في الـ
بدنية ، وأنها مستغنية في التعقل
الذي هو كمالها الذاتي عن البدن

قد سبق أن المراد بالنفس هو جوهر ليس بجسم (١) ولا جزؤه ، ولا
حال فيه . وله تعلق بالجسم من جهة التدبير له ، والتصرف فيه ،
والاستكمال به . فنحتاج الآن أن نبين وجود وجود ، هذا شأنه ، ونبين
ذلك بما نجده صادرا عن الانسان ، من الادراك والتحريك (٢) .

فانه لو كان لجسميته ، لكان كل ما له الجسمية متحركا بالارادة ،
ومدركا مثل تحركه وادراكه . فكانت العناصر والجمادات كذلك ، وهو
على خلاف الوجدان . ولو كان ذلك لمزاج جسمه ، أو نسب عناصره ، أو
مجموع بدنه ، مع أنا نجد المزاج دائم التبدل ، ويتبدله تتبدل نسب
العناصر ، وجملة البدن ، لما كان الانسان يشعر بأنانيته شعورا مستمرا ،
وهو متحقق أنه هو الذي كان منذ سبعين سنة ، أو أكثر ، والمتبدل غير
ما ليس بمتبدل . فالمدرك منا غير هذه الاشياء .

(١) هذا يختلف عن تفسير النفس في النظرية الذرية ، بأنها مادية
تتألف من ذرات سريعة الحركة ، شديدة اللطافة ، موزعة في أرجاء
الجسم ، وتتخلل مع الجسم بعد الموت — الموسوعة الفلسفية المختصرة
١٥٣ .

(٢) أ «من التحريك والادراك» .

ثم المزاج كيفية واحدة ، لا يصدر عنها أفاعيل مختلفة • وأنانية
الانسان ليست كذا •

ونرى المزاج يمانع الانسان كثيرا ، حال حركته ، في جهة حركته
كالمساعد (لوحة ٣١٨) الى موضع عال ، فان مزاج بدنه ، لغلبة العنصرين
الثقلين فيه ، تقتضي حركته الى أسفل •

وقد يمانع في نفس الحركة ، كما ماشي على الارض ، فان مزاجه يقتضي
السكون عليها ، ولو كان مزاجه هو المحرك ، لما تحرك البتة الا الى أسفل
ولو كان المدرك منه هو مزاجه ، لما أدرك باللمس ما يشبهه ، لانه لا ينفصل
عن نفسه •

ولا بد في الادراك من الانفعال ، ولا ما ضاده ، لانه يستحيل عند لقاء
ضده ، فلا يبقى موجودا ، فكيف يلمس به ، وهو معدوم •

وكيف يلمس بالمزاج المتجدد ، ونحن نعلم أن اللامس أولا هو اللامس
ثانيا ، والعناصر بطبائعها^(١) متداعية الى الانفكاك • والذي يجبرها على
الالتئام والاجتماع ، هو غير ما يتبعهما ولا شك أن المزاج تابع لهما •

وللانسان ما يعيد مزاجه السيء ، الى حالته الملائمة ، عند التمكن من
ذلك ، مع أن المزاج المعدوم لا يمكن^(٢) ان يعيد نفسه أو مثله •

وليس الجامع للعناصر (مزاج)^(٣) الوالدين ، والا لما أمكن في بعض
الحيوانات ، أن يتولد ويتوالد كالفأر • ولو كان مجموع العناصر في بدن
الانسان ، أو مجموع الاعضاء هو النفس ، لما بقى الشاعر بذاته ، مع
فقدان عضو •

(١) أ «وطبائعها» •

(٢) أ «يتمكّن» •

(٣) سقطت من أ •

ونحن نجد من أنفسنا أننا لو كنا قد خلقنا دفعة على كمال من عقولنا، من غير أن نستعمل حواسنا في شيء منا ، وفي غيرنا ، وحصلنا كذلك لحظة ما في هواء غير ذي كيفية ، نشعر بها ، وأعضاؤنا منفردة لئلا تتلامس ، لكننا فسي مثل هذه الحالة تغفل عن كل شيء ، سوى انيتنا .

فنعلم أن الاجسام والاعراض التي لم نحصلها بعد ، لا مدخل لها في ذواتنا ، التي عقلناها ، دون تلك الاشياء . فالذات التي لم تغفل عنها ، مع هذا الغرض ، هي غير أعضائنا الظاهرة والباطنة ، وغير جميع الاجسام والحواس ، والقوى والاعراض الخارجة عنا .

وأنت فمتى عقلت ذاتك في حال من الاحوال ، مع غفلتك عن هذه الاشياء ، كفاك ذلك في العلم ، بأن ذاتك مغايرة لها . ولهذا تشير الى ذاتك بأنها ، وتشير الى كل جرم وعرض فيه من بدنك وغيره ، بأنه هو مثبت لك وجود شيء ، يصدق عليه ما قيل في تعريف النفس ، الا الجوهرية فاذا ثبت أنه جوهر فذاك هو النفس المعرفة ، فيثبت وجودها . ويدل على جوهريته أنه لو كان عرضا ، لكان موضوعه اما جسم ، أو غير جسم .

فإن كان جسما كان الحال فيه منقسما بانقسامه ، لكن المدرك منا بسيط ، لا يقبل الانقسام ، والا لتوقف العلم به ، على العلم بجزئه ، لكن العالم بجزئه يتوقف على العلم به ، لانا لا نعلم شيئا من الاشياء الا ونعلم أنا عالمون به (١) ، فتعلم ذاتنا مع العلم به بالضرورة فلو علم المركب ذاته ، للزم الدور .

وان كان غير جسم ، فهو اما جوهر أو غير جوهر . فان كان جوهرا . فاما أن يكون له تصرف في البدن بذاته ، لا بعرض فيه ، أو لا يكون . فان كان الاول فهو النفس ، وان كان الثاني وهو أن يتصرف في البدن بعرض فيه ، فهو النفس أيضا .

(١) أ «عالمين» .

فإن الاعراض التي تعرض لذواتنا ، فتوجب صدور أفعال عنها
تحسها ، كالقدرة والارادة وسائر الدواعي ، لا تنسب الافعال اليها ، بل
هي منسوبة الى ذواتنا التي تفعل بها . وان كان غير جوهر ، فلا بد من
انتهائه الى الجوهر ، ويعود الكلام فيه .

وهذا الجوهر هو محل الصور العقلية (منا) (١) ، ولا شيء من تلك
الصور بذى وضع ، والا لم تكن مشتركة بين ذوات الالوضاع المختلفة .
وكل حال في جسم أو في ذي (٢) وضع فهو ذو وضع . فتبين من هذا أيضا ،
أن المدرك منا ليس بجسم ، ولا حال فيه .

ويدل على ذلك أيضا ، أنا ندرك الكليات المنطبقة على كل واحد من
جزئياتها ، كما ندرك الحيوانية المطلقة التي تشترك فيها البقرة والفيل .
فلو كانت في جسم ، أو في شيء حال في جسم ، أو كان لها نسبة الى
أحدهما بالحضور عنده ، ان لم يصدق عليها الانطباع فيه ، للزمها على
جميع هذه التقادير وضع خاص ، ومقدار خاص ، فلم تكن مطابقة
للمختلفات في هذه .

واذ قد طابقت ذلك ، فمحلها ليس بمتقدر ، ولا بذى وضع ، كيف
كان . وكذا اذا عقلنا مفهوم الواحد المطلق ، الذي عن خصوص مقسدار
ووضع .

وكذلك مفهوم الشيئية ، فانها لو انقسمت بانقسام محلها ، فكل جزء
من أجزائها ، أن كاشيئية فحسب ، ثم يكن فرق بين الكل والجزء ، وان
كان شيئية مع أزيد (٣) ، كخصوص مقدار وغيره ، فقد زاد الجزء على
الكل .

وان كان : لا هذا ، ولا هذا ، فللشيئية جزء ، هو لا شيء . وكل

(١) سقطت من أ .

(٢) أ «ذوي» .

(٣) ك «زائد» .

هذا محال . ومن المعلوم أن محل المعقول الغير المنقسم ، هو محل سائر المعقولات ، وكذا الذي حضر عنده مدرك غير ذي وضع ، هو الذي يحضر عنده سائر المدركات .

فالمدرك من الذي وضع ، ولغير ذي وضع ، هو غير جسم ، ولا جسماني في ذاته .

ومن تأمل الملكات التي لا تتجزأ بالتجربة الاتصالية كالشجاعة والجبن والتهور (لوحة ٣١٩) وملكة الفطنة والعلم ، علم انها لا تحصل للجسم ، ولا لعرض سار فيه ، والا انقسمت بالقسمة الاتصالية . ولا تحصل أيضا لجزء من الجسم ، ولو جاز كونه في ذاته جزءا لا يتجزأ ، والا لكانت هذه الاشياء بأسرها ذوات أوضاع . وادراكنا لذاتنا لا يفضل على ذاتنا ، فإن الكل لا يقع الشعور به ، دون الشعور بأجزائه . وكما استمر شعور الانسان بذاته مع الغفلة عن أجزاء بدنه من القلب والدماغ وغيرهما . فكذلك استمر شعوره بذاته ، مع غفلته عما يفرض فضلا للنفس مجهولا . ولو كان يشعر بذاته بصورة تحصل في ذاته من ذاته ، لكان مشارا اليها به ، لا بانا . فليس ادراكه لذاته بأمر زائد : صورة كان أو غيرها . وجوديا ، أو غير وجودي . ونجد أنا عندما نشعر بذاتنا ، وعندما نشير اليها ، لا نجد في ذاتنا إلا أمرا يدرك ذاته .

وما يفرض من سلب موضوع أو محل أو إضافة بدن ، أو أمر آخر ، أي شيء كان ، فهو عرض خارج عنها ، ولو كان لها فصل مجهول . مع انها مدركة لذاتها بغير صورة ، وذاتها كما هي غير غائبة عنها ، لكانت مدركة له ، فلم يكن مجهولا هذا خلف .

فلا نجد ضروريا في أدراك مفهوم (أنا) إلا الحياة ، التي هي وجود الشيء عند نفسه ، فهي مفهوم (أنا) ، دون ما وراءها ، وجوديا كان أو

(١) ك «وجودي» .

عدمية ، لازما أو مفارقا • ولا يلزم أن تكون الحياة حاصلة لشيء لا حياة له في حد ذاته ، كالأجسام •

فانه لو كان وجودها هو بعينه كونها بحيث تصدر عنها أفعال الحياة ، لكان مفهوم الجسم ، هو مفهوم الحياة الحاصلة له • فكان كل جسم حيا بتلك الحياة ، وأن كان لها ذلك ، لانها أجسام ما فقد تخصصت بأمر ما ، وليس بجسم فلا يمتنع أن يكون وجوده بعينه كونه بهذه الصفة •

والحياة ليست ما به يكون الشيء حيا ، بل حياة الشيء حيثيته ، على قياس ما قيل في الوجود •

والنفس الانسانية ليس لها من الحياة الا ادراك ذاتها • واما ادراك غيرها وأفاعيلها ، فالقوى البدنية ، وبقوتها العقلية • فاذن حياتها من دون ذلك حياة ناقصة : يعرض لها الكمال تارة وتفتقده أخرى •

وتختلف النفوس في مراتب الكمال والنقصان بحسب ذلك • ولو فرضت النفس انية تدرك ذاتها ، بمعنى أن يكون ادراكها لذاتها صفة هي غيرها ، لتقدمت لذاتها على الادراك ، فكانت مجهولة ، وهو محال •

واذا لم يزد (١) ادراكها لذاتها على ذاتها ، فلا يتصور أن تغفل عن ذاتها البتة •

واذ قد ثبت وجود النفس ، وثبت أيضا أنه لا يجوز أن تحل معقولاتها في جسم ، فهي غير متصلة بالبدن ، بل ولا بجملة العالم الجسماني ، ولا منفصلة عنه ، بمعنى الانفصال الذي يقابل الاتصال ، مقابلة العدم للملكة وكذلك معقولاتها لا يتصور عليها الاتصال بالأجسام والانفصال عنها ، بذلك المعنى •

ولا يقدم في ذلك قول القائل مشيرا الى نفسه : دخلت وخرجت وصعدت ونزلت ، مع أن الدخول والخروج والصعود والنزول ، من خواص الأجسام والجسمانيات ، فان التمسك بمجرد اللفاظ لا حاصل له •

(١) في ك «لم يزداده» •

وسبب اطلاق هذه ، كون الامور العقلية ، لا تكاد تتعزى عن المحاكيات :
الخيالية والوهمية . والخيال والوهم لا يتصوران المجردات . فلاشارات
القولية العرفية لا تقع على العقلية ، دون مصاحبة أمور خيالية .

واذا كانت مشوبة بذلك ، فلا بد وان تقع الى البدن أيضا . فتضاف
امور الى النفس ، وهي للبدن ، وامور الى البدن ، وهي للنفس ، للعلاقة
المتاكدة بين النفس والبدن .

والملكة الحاصلة للنفس من مشاهدة الموجودات مقارنة للمحسوسات
والمتحيزات ، هي الموجبة لاستيلاء الوهم ، حتى حكم بحصر الوجود فيها .
ومزاولة العلوم البرهانية ورجوع الانسان الى تأمل حال نفسه ، هو الدافع
لذلك الحكم ، والموجب للاعتراف بوجود المفارقات .

وهنا (أمور)^(١) اقناعيات هي ، وان لم تكن كل واحدة منها موجبة
لليقين ، في تجرد ذواتنا ، واستغنائها في التعقل عن البدن ، فقد يكون
مجموعها يوجب عند بعض الناس طمأنينة بذلك :

منها انها لو أدركت بالبدن ، لما أدركت ذاتها ، فان سائر القوى
البدنية لا تدرك ذاتها ، كالبصر لا يبصر نفسه ، والشم لا يشم نفسه ،
والخيال لا يتخيل نفسه .

فان هذه لا آلات لها ، الى آلاتها ، ولا الى ادراكاتها . ولا فعل لها
الا بالآتها ، (والقوة العقلية بخلاف ذلك ، فانها تدرك ذاتها
وادراكاتها)^(٢) ، وجميع ما يظن به انه آلة لها .

رمنها ان النفس لو كانت جسمانية في ذاتها ، او في تعلقها^(٣) ،
لكانت تكل بتكرر الافاعيل القوية ، لا سيما اذا لم يقع التراخي بين
الافعال ، دل على ذلك التجربة . وعلته ان الافاعيل بالقوى القائمة لا
بالابدان تنفعل عنها موضوعات تلك القوى .

(١) سقطت من ك .

(٢) سقطت من أ .

(٣) ك «تعلقها» .

والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ، ويمتنع عن المقاومة ، فيوهنه (لوحة ٣٢٠) ، فتتوهن القوة القائمة به معه .
والقوة العقلية بأدراك المعقولات تزداد قوة . واذا عرض للنفس ملال عند التفكير^(١) في المعقولات ، فأنما ذلك باعتبار القوى الجسمانية ، ولو كان ذلك لكلال النفس لما كان موجب كلالها مشحذ قوتها . ومن تلك الحجج الاقتناعية ، أنها لو كانت جسمانية ، لما أدركت الضعيف عقيب القوي ، كما لا تدرك الرائحة الضعيفة أثر القوية ، ولا النور الضعيف بعد القوي ، والقوة العقلية ربما قواها ادراك القوي على أدراك الضعيف ، فضلا عن أنه لا يضعفها عنه .

ومما يحتاج به أيضا ، أنه لو كانت النفس جسمانية لكنت بعد سن الوقوف عند الانحطاط ، ونجد ذلك في الاغلب بعد الاربعين . فكأن^(٢) يلزم اختلاف الشعور بذاتها ، وبمعقولاتها ، وليس كذا .

ولو كان الهرم لكلال النفس لا طرد في كل شيخ ، ولما كانت الافكار المؤدية الى العلوم مضعفة للدماغ . ونحن نجد كثيرا من المشايخ تضعف جميع قواه الا العقل ، فانه يكون اما ثابتا ، واما في طريق الازدياد .
فحرف بعض المشايخ ، واختلال عقل بعض المرضى ، ليس الا لان الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه ، لا لانه لا فعل له في نفسه .

وقد ذكر في بيان هذين المطلبين أدلة كثيرة ، لم أر التطويل بذكرها .

على أن بعض ما ذكرته كاف في بيانهما ، فإن البرهان على أن المدرك منا ليس بجسماني ، يستغني عن بيان أنه ليس بمزاج البدن ،

(١) ك «الفكر» .

(٢) أ «وكان» .

ولا نسب العناصر ، وبعض ما يثبت به ذلك يغني عن كله . ولكن لما كان بعض النفوس تتضح له النتيجة من برهان ، وبعضها لا تتضح له من ذلك البرهان ، بل ربما اتضح له من غيره ، لاختلاف النفوس في الاستعداد لقبول اليقينات وغيرها ، لا جرم كان تكثر الأدلة على المطلوب واحد ظاهر الفائدة . وله فائدة أخرى ، هي أنه أن لم تستعد النفس لقبول اليقين من دليل ، ربما استمدت لقبوله من مجموع أدلة ، كما ذكر في الاقناعيات ، ومن حصل له اليقين ببرهان واحد استغنى به عما سواه .

المفصل الثاني

فـي

ما يظهر عن النفس من القوى النباتية
وهي التي لا يشك في أنه يشترك
فيها الانسان والحيوان الاعجم والنبات

قد علمت أن أصول القوى النباتية ثلاثة : أثنان (١) لأجل الشخص ،
وهما : الغذائية والنامية ، وواحدة لأجل النوع وهي المولدة ، وهذه فلا
شك في حصولها للنبات ، ولهذا سميت نباتية . بخلاف الادراك والحركة
الارادية ، فإنها مشكوك في حصولها له .

القوة الاولى الغذائية وهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ،
ليخلف بدل ما يتحلل ، وتهيء مع ذلك للتربية والنمو والتوليد . ففعلها
هو الاستحالة الى مشابهة المغتذي . ومحل ذلك الفعل هو الغذاء ، وغايته
هو أخلاف بدل المتحلل ، (مهما يتبسه) (٢) من التهيئة المذكورة وتخدم
هذه قوى أربع منها : الجاذبة ، وهي التي تأتيها بالمدد ، وهي موجودة في
كل عضو من الحيوان .

أما في المعدة فلان حركة الغذاء من الفم اليها ، ليست ارادية ، والا
لكان الغذاء حيوانا ، ولا طبيعية ، والا لم يحصل الازدراء عند
الانتكاس .

(١) أ «أثنان» .

(٢) ك غير واضحة ، أ «نعم من» هكذا .

فهى اذن قسرية ، لا يدفع من فوق ، بل يجذب من العضو ، لما تجده من جذب المريء والمعدة للطعام من الفم ، عند الحاجة الشديدة ، من غير ارادة الحيوان .

ولان المعدة تجذب الطعام اللذيذ الى مقرها ، ولهذا تخرج الحلواء بالقيء أخيرا ، وان كان الانسان يتناولها بعد تناوله غيرها من الاغذية .

واما في الرحم ، فلانه قد يحس جذبها للاحليل وقت الجماع ، اذا انقطع الطمث عنها ، وخلت من الفضول وأما في سائر الاعضاء ، فلان الاخلاط الاربعة التي هي : الدم والصفراء والبلغم والسوداء ، تخلط (١) في الكبد ، ويتميز كل واحد منها ، وينصب الى عضو معين ، فلولا ان العضو جاذب لذلك الخلط بعينه ، لما اختص كل عضو بخلط خاص .

ومنها الماسكة للمجذوب ، وفعلها في المعدة الاحتواء على الغذاء ، ولو كان رطبا ، فلا يندفع في الاغلب ، حتى يتم هضمه .

وفعلها في الرحم الانضمام على المنى ، ومنعه من النزول ، وان كان بطبعه ثقيلًا ، وكذا (قياس) (٢) سائر الاعضاء . ومنها الهاضمة ، وهى التى تحيل الغذاء وتعدده ، لقبول اثر الغاذية ، وهو حالته الى ما يليق بجوهر الحيوان ، او النبات .

وتظهر احوالها في الانسان عند الأضغ أولا ، ولهذا كانت الحنطة المضغوغة تفعل في انضاج الدمايل ، فوق ما تفعله المطبوخة في المعدة ثانيا ، وهو أن يصير الغذاء كماء الكشك الثخين ، وهو الكيلوس ، ثم في الكبد ثالثا ، وهو أن يصير بحيث تنصل منه الاخلاط الاربعة ، ثم في المروق رابعا ، وهو صيرورته بحيث يصلح أن يكون جزءا من العضو .

(١) «مختلطة» .

(٢) سقطت من ك .

ومنها الدافعة للثقل ، ولهذا نعد الامعاء عند التبرز (لوحه ٢٢١) كأنها تنتزع من موضعها ، بدفع ما فيها الى اسفل ، وترى الاحشاء تتحرك الى اسفل وقد يتهيا الفضل لقبول فعلها فيد بقوة أخرى ، لعلها الهاضمة أيضا ، كتلطيف النيف وتكثيف الرقيق . وأمثال ذلك . وأثر الغازية الاحالة والتشبيه والالصاق .

القوة الثانية النامية ، وهي قوة توجب الزيادة في اجزاء المفتندي على نسبة طبيعية مخفوظة في الاقطار ، لتبلغ الى تمام النشوء ، فهذه القيود خرجت الزيادات الصناعية ، وما هو كالورم والسمن .

وقد يوجد الاسمان مع سقوط القوة ، كما في حق الشيخ ، وقد يوجد الهزال مع النمو ، كما في الصبي .

وقد تكون النامية هي الغازية . فان كليهما^(١) تفعل تحصيل الغذاء والصاقه وتشبيهه . فان كانت هذه الافعال على قدر ما يتحطل ، فهو الاغتذاء^(٢) وان كان زائدا فهو النمو . الا أنه في الابتداء يكون قويا جدا ، والمادة مطيعة ، فيكون وافيا بأيراد المثل ، والزيادة ، (و)^(٣) بمد ذلك تضعف ، فلا تقوى الا على أيراد المثل فقط .

القوة الثالثة المولدة ، وهي قوة تفيد تخليق البروز بطبيعة . وأفادة اجزائه هيئات تناسبها ، مما يصلح لمبدأية شخص آخر من نوعه ، او من جنسه .

وهي في الانسان وكثير من الحيوان تجذب الدم الى الانثيين من الاعضاء ، فتقبل الآثار المتعلقة بالتوليد ، فتغير تغيرا معدا لحصول صورة النطفة فيه ، ثم تلحقه عفونة تمد المادة التركيبية ، لخلق صورة

(١) في ك ، ا «كلاهما» .

(٢) ك «الاعتدال» .

(٣) سقطت من ك .

ولبس أخرى . واذا تملقت النفس بها تبعها مزاج غير الذي كان في المادة يعد لقبول آثار النفس . وتنقسم المولدة الى نوعين : ما يفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم التام ، ليصير مبدأ لشخص (آخر) (١) من نوعه أو جنسه . وما يفيد بعد استحالتة الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البرز ، أو بجنس ذلك النوع والمادة التي تفعل فيها المولدة في الحيوانات التي نمرقها ، هو المنى ، وهو فضل الهضم الأخير .

وذلك أنما تكون عند نضج الدم في العروق ، وصيرورته مستندا استعدادا تاما ، لان يصير جزءا من جوهر الاعضاء ، ولذلك فإن الضعف الذي يحصل من استفراغ المنى أقوى مما يحصل من استفراغ أمثاله من الدم ، لان ذلك يورث الضعف في جواهر الاعضاء الاصلية .

ومجموع القوى التي في النبات يقال لها القوى الطبيعية . وبالكيفيات الاربع يتم أمر هذه القوى ، فان الحرارة تلطف ، وتحرك المواد ، والبرودة تسكن وتمعد ، والرطوبة توعاتي لقبول التشكل والتخلق ، واليبوسة تحفظ الشكل وغيره ، وتفيد التماسك . وخلقت الحرارة في الحيوانات ، أو في بعضها أكثر من الرطوبة ، لتتمكن بها القوى من تصليب الرطوبة وعمل العظام والغضاريف وما شاكلها منها .

فاذا صلبت قلت الرطوبة ، وكانت الحرارة باقية على جملتها ، فتمن في أفناء باقي الرطوبات ، الى أن تأتي على جميعها ، فيموت ذلك الحيوان . ولموته أسباب أخرى مذكورة في كتب الطب .

والغاذية تخدم النامية ، وتخدمان جميعا المولدة ، وفي الانسان تبقى الغاذية بعد القوتين . وتحدث المولدة بعد الغاذية والنامية ، وتبقى الغاذية والمولدة بعد النامية .

(١) سقطت من أ .

وقد تكون هذه القوى في الحيوانات والنباتات عبارة عن استعدادات تابعة لهيئاتها ، والباقي في أمور سماوية ، أو ما يجري مجراها .

وربما كان مبدؤها أمرا واحدا ، في الحيوان والنبات ، تعاونه الأمور السماوية ، على حسب الهيئات والاسباب الخفية ، وتصرفه الي فعل على ما يتم به نوعه أو شخصه - وبطلان التوليد والنمو ، ربما يعلل في بعض الاشخاص أو الاوقات ببطلان استعداد مزاجي ، يناسب ذلك الفمسل .

وقد تختلف أمزجة الانسان أختلافا يوجب الاستعداد لقوى مختلفة عن مبدأ واحد وتبطل تلك القوى أو بعضها ، والمبدأ باق(١) ، ويكون البطلان راجعا الى بطلان استعداد القابل وجاز أن يكون ذلك المبدأ هو النفس ، وجاز أن يكون غيرها ، لكن لا يحصل الا عند تعلقها بالبدن ، كما أدت اليه التجربة في الانسان وغيره . وبهذا الاعتبار نسبت هذه القوى الى النفس ، وجعلت من آثارها .

ويدل على ارتباط هذه القوى بالنفس ، ما يعترى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة ، وفساد الهضم ، والعجز عن كثير من الافعال الطبيعية ولهذا اذا تصرفت النفس بالكلية الى أمر يهمها ، أو عبادة ، أو التفات الى معشوق ، وقعت الافعال الطبيعية المذكورة ، أو ضعفت . وكثير من هذه القوى أضعيف اليها أفعال لا تصح الا من ذي شعور وادراك .

وكيف ينسب التركيب المعجب الذي في أبدان الحيوانات ، وخاصة الانسان ، الى قوة عديمة الشعور والادراك ، حالة في الجسم ، متشابهة في الحس ، وهو المنى .

(١) أ «باقــــي» .

ولو كان المبدأ لحدوث (لوحة ٣٢٢) خلقة الاعضاء ، وصورها ،
قوة مركزة في النطفة ، لكانت النطفة : اما متشابهة في الحقيقة ، كما
هي متشابهة في الحس ، أو ليس . فان كانت متشابهة في الحقيقة ،
وجب أن يكون الشكل الحادث من تلك القوة ، في تلك المادة الكثرة ، لان
القوة التي تفعل بلا شعور ، اذا كانت سارية في المادة ، وكانت المادة
متشابهة لم يكن الاثر الا واحدا متشابها . وان لم تكن النطفة متشابهة ،
مع أنها سيالة رطبة رقيقة ، لزم الا ينحفظ فيها ترتيب الاجزاء ، ولا
نسبة بعضها الى بعض .

فكان ينبغي ألا يبقى ترتيب الاعضاء ووصفها ، على نسبة
واحدة في الاكثر ، وليس الامر كذا .

ثم لا بد في النمو من ورود مادة وحدث خلل في المورد عليه .
وحركات الوارد ليست الى جهة واحدة ، بل الى جهات مختلفة ، بحسب
الاعضاء ، وهي في كل عضو الى اصواب في الطول والعرض والعمق ،
فليست هذه الحركات بما يصح صدورها ، عن قوة واحدة متشابهة
الخال .

وكذا الحال في التغذية به ، عند ما يتحلل .

والصاق الغذاء بالاجزاء المختلفة ، وبدون الادراك ، لا تصح
هذه التحريكات المختلفة ، والاصاقات (١) . ونحن نعلم قطعا أن هذا
الادراك المذكور ليس للنفس الانسانية . فان أنفعال هذه القوى دائمة
في البدن ، والنفس غافلة عنها .

ونحسب حدسا موجبا لليقين ، أن الحيوانات العجم أيضا ، لا تدرك
أفعال هذه القوى في أبدانها . فأذن هو أدراك موجود آخر ، معين بهذه
الانواع في عالمنا . وتتم البحث فيه سيأتي في المواضع (٢) الاليق به .

(١) أ «الاضافات» .

(٢) أ «الموضع» .

الفصل الثالث

فلسفي

قوى الحس والحركة الارادية ، وهي
التي تصدر عن نفس الانسان ،
ولا يشك (في) ^{١١} أنها حاصلة
لباقسي الحيوانات

ما يصدر عن الارادة ^{١٢} من الحركات له مبادئ أربعة مترتبة :
أولها - الادراك ، وهو أبعدها عن الحركة ، فأتا إذا أحسنا أو
تخيلنا أو توهمنا أو تعقلنا في شيء من الاشياء أنه نافع أو ضار ،
سواء كان ذلك مطابقا لما في نفس الامر ، أو غير مطابق له ، أنبعث من
ذلك الادراك شوق : أما الى طلبه ، أن كان أدراكه نافعا ، وأما الى
التهرب منه أو دفع ضرره ، أن كان أدراكه ^{١٣} ضارا ، وهذا الشوق هو
المرتبة الثانية - ويدل على مغاييرته للادراك ^{١٤} أنه قد يدرك ما لا يشاق
اليه ، ولا الى دفعه والهرب منه - وقد يتفق الادراك في جماعة ،
ويختلف الشوق منهم -

والاشتياق الى جلب ما يعتقد نافعا أو لذيذا ، يسمى قوة شهوانية
والى دفع المكروه والمؤذي يسمى قوة غضبية - ويتبع هذا الشوق أجماع
على الطلب أو الهرب ، وهو المرتبة الثالثة -

(١) سقطت من أ -

(٢) ك «لارادية» -

(٣) أ «أدراك»

(٤) أ «الادراك» -

والدال على مغايرته للشوق كون الشوق قد يكون حاصلا ، ولا اجتماع^(١) ، وقد يريد تناول ما لا يشتهي ويشتهي ما لا يريد تناوله ، وكأنه كمال للشوق وتأكيده^(٢) . فإن الشوق قد يكون ضعيفا ، ثم يقوى ، حتى يصير أجماعا ، وهذه المراتب الثلاث هي الباعثة على الحركة .

وأما الفاعلة المباشرة لها ، فهي المرتبة الرابعة ، وهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات ، من شأنها أن تشنج العضلات ، بجذب الاوتار والرباطات وأرخائها وتمديدتها . ودلت على مغايرتها لما قبلها مسن المباديء كون المشتاق المجمع قد لا يقدر على التحريك ، وكون مسن لا يشتاق قد يقدر عليه .

هذه هي الحركة على الحقيقة ، وغيرها يقال له محرك بالمجاز وحكم الثلاثة الاول حكم الامر المخدوم ، وحكم هذه حكم المأمور الخادم لتلك . والاحساس^(٣) الموجود في الإنسان وغيره من الحيوان : أما احساس بالحواس الظاهرة ، وأما احساس بالحواس الباطنة .

والحواس الظاهرة على حسب ما وجدناه ، لا على وجه الجزم بأنه لا يمكن غيرها أو لم يوجد ، خمسة : الحاسة الاولى اللمس ، وهو أهمها للحيوان ، إذ لا يصح أن نفقده ، ويكون حيا فيما نجد ، وذلك لان الحيوانات التي نشاهدها ، تركيبها الاول من ذوات الكيفيات اللموسة ، ومزاجه منها ، وقساده باختلافها .

(١) أ «أجماع» .

(٢) أ «وتأكده» .

(٣) الاحساس في علم النفس يعني الشعور بما يحيط بالكائن من المؤثرات وهو خاص بالإنسان والحيوان ، وفي الجسم أعضاء تخصصت للتأثر بأحاساس خاصة ، فالاذن لا تتأثر بالضوء مهما يكن شديدا ، ولكنها تتأثر بأضعف الاصوات ، راجع أحمد عطية الله : دائرة المعارف الحديثة ١ : ٣٠ .

والحس طليعة للنفس ، ويجب أن يكون للطليعة قوة تدل على ما يدفع به الفساد ، ويحفظ به الصلاح ، وذلك هو الحواس ، ويعمد أن يكون حيوان له حس اللمس ، ولا قوة محركة فيه ، لانه أن أحسس بالموافق طلبه ، وأن أحس بالمنافي هرب منه .

ومدركاته هي : الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، والملاسة والخشونة ، والخفة والثقيل . وما يتبع هذه كالملاسة واللين والزوجة والهشاشة وغير ذلك . وجاز أن تكون قوى اللمس^(١) كثيرة ، فيدرك كل ضدين من هذه بقوة .

وجاز أن يكون أدراك الثقل والخشن والصلب وغيرهما ، بضرب من تفريق اتصال ، أو أنعصار آلة .

لكن أدراك الحرارة والبرودة . لا يجوز أن يكون كذلك ، والا لما وقع (لوحة ٣٢٣) الاحساس بهما . احساسا يتشابه في جميع مواقع اللمس ، بل كان يقتصر على مواقع التفريق ، ولا يعم التفريق عضوا واحدا على التشابه .

وهذه القوة موجودة في جميع جلد البدن ، لشدة الحاجة اليها . ولا يتم اللمس إلا بالمماس ، والمؤدي له إلى الاعضاء هو العصب ، كما شهدت به المباحث الطبية . وليس متعلقا بالعصب دون اللحم ، والا لكان الحساس شيئا منتشرا كذليلف ، بل قابل ومؤد .

وما كان من أمزجة اللامسات أقرب إلى الاعتدال ، كان الطسف احساسا .

ولا يشعر بأى كلفيته مثل كيفية العضو المدرك ، فإن الإدراك لا يقع إلا عن انفعال ، والانفعال لا يقع إلا عن جديد ، إذ الشيء لا ينفل عن ذاته أو عن مساويه .

(١) أ «النفس» .

الحاسة الثانية الذوق وآلته في الانسان ، وما نعرفه من الحيوان ، هو العصب المفروش على سطح اللسان ، وهو تال للمس في المتفعة ، ويشبهه في الاحتياج الى الملامسة ، ويفارقه في أن نفس الملامسة لا تؤدي العلم ، بل المؤدي له فيما نجده في الانسان ، هو رطوبة عذبة عادمة للطعم في نفسها ، تنبعث من الالة المسماة الملعبه ، فتؤدي الطعوم بصحة لتكيفها بها ، الا أن يخالطها طعم ، كما في بعض الامراض .

وانت تعلم أنه قد يتركب من الطعم واللمس شئ واحد ، لا يتميز في الحس ، فيصير ذلك كطعم محض كالعرافة ، فانها تفرق وتسخر وينفعل عنها سطح الفم انفعالا لمسيا ، ولها اثر ذوقي ، ولا يتميز أدراكها اللمسي والذوقي .

الحاسة (١) الثالثة : الشم ، وهي في الانسان ضعيفة وتشبه رسوم الروائح في نفس الانسان ، كأدراك ضعيف (٢) البصر ، شبحا من بعيد . وكثير من الحيوانات الاخرى (٣) هي أقوى أدراكا لذلك مسن الانسان . والانسان أبلغ حيلة منها ، في إثارة الروائح الكامنة .

ونجد الاحساس الشمي محتاجا الى انفعال الهواء . ولا يكفي تحلل البخار من ذي الرائحة ، فان المسك اليسير استحال أن يتبخر تبخرا تحصل منه رائحة منتشرة انتشارا يمكن أن ينتشر منها في مواضع كثيرة روائح كل واحدة منها ، مثل (٤) التي أحس بها أولا . فالحق أن الهواء المتوسط يتكيف برائحة ذي الرائحة ، ويؤديها الى الالة الشامة .

وحامل هذه القوى في الانسان هو الزائدتان النابتتان في مقدم الدماغ ، الشبيهتان بحلمتي القدي . وليست الرائحة في الهواء فقط

(١) أ «الحاسة» .

(٢) أ «تضخيم» .

(٣) أ «الاخضر» .

(٤) أ «بمشل» .

من دون أن تكون في الجسم الذي يضاف اليه فإن العقل السليم يشهد بأنه لو لم يكن في العنبر مثلاً رائحة ما كانت تزداد بتبخره .

ولما كان الانسان يحتال في صون البخار ، وضبطه عن التبرد ، ويقصد الى تصريفه الى العضو السام .

وهذا فيدل على أن للتبخّر مدخلا ما في ادراك الروائح (الحساسة) (١) .

الحاسة الرابعة : السمع ، وهي قوة مرتبة في الانسان ، وحيوانات آخر في العصب المتفرق في سطح الصماخ ، يدرك صورة ما يتأدى اليه بتموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع ، مقاوم له ، انضغاطا بعنف يحدث منه صوت وحرف ، فيتأدى متموجا الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ، وتحركه (٢) بشكل حركته ، ويمارس أمواج تلك الحركة تلك القصبة . وقد سبق الكلام في كيفية ادراك الصوت والحرف .

الحاسة الخامسة : البصر ، وهي قوة مرتبة في الانسان في العصبية المجوفة ، التي تتأدى الى العين ، تدرك بها الاضواء والالوان (٣) ، بأنطباع مثل صورة المدرك في الرطوبة الجليدية من العين التي تشبه البارد والجمد ، فانها مثل مرآة ، فإذا قابلها متلون مضيء ، أنطبع مثل صورته فيها ، كما تنطبع (٤) صورة الانسان في المرآة ، لا بأن ينفصل من المتلون شيء ، ويمتد الى العين ، بل بأن يحصل مثل صورته في المرآة ، وفي عين الناظر .

ويكون استمداد حصوله بالمتابطة المخصوصة ، مع توسط الشفاف : أما توسط ضروري في الرؤية ، وما توسط اتفاقي ، لعدم الخلاء .

(١) سقطت من ك .

(٢) أ «وتحريكه» .

(٣) ك «والاصواب» .

(٤) أ «كانطباع» .

وليس المراد بحصول الصورة في العين ، وفي المرآة ، ولا بانطباعها فيهما الحصول والانطباع الحقيقيان (١) ، على أن يكون المنطبع عسلي مقداره ، والإلزام أنطباع العظيم في الصغير ، عند أبصارنا لنصف السماء ، وكذا في المرآة . بل الصقيل شرط في ظهور تلك الصور ، على وجه لا نعلم لميته .

ولو كانت الصورة في المرآة ، لما اختلفت رؤيتك للشيء فيها ، اذا تبدل موضعك ، والمرآة والشيء بحالهما لم ينتقلا عن موضعيهما ، ولا تغيرا ونحن نجد الشجرة في الماء تختلف مواضعها باختلاف مقامات الناظرين ، ويحتمل أن يحصل الانطباع حقيقة ، لكن لا تنطبع صورة العظيم على مقداره ، بل على مقدار صغير ، تقتضي أدراك الشيء على عظمه ، وتكون على هيئة تفيد أدراك الأبعاد ، بين الرائي (٢) والمرئي ، كما تنقش الصورة على السطوح ، على وجه يدرك الناظر فيها أعماق (لوحة ٣٢٤) تلك الأجسام ، وأبعاد ما بينها .

ومن شأن الأضواء والألوان المشقة (٣) ، الانعكاس على مقابل ماهي له ، فإذا قابلته العين فلا بد من تكيفها بالضوء واللون ، ولهذا نجد الجدران تستضيء بضوء ما يقابلها ، وتتلون بلونه ، كاخضرار الجدار وأحمراره من الثياب الخضراء والحمراء .

ويعتبر في الإبصار أيضا خروج شعاع من العين على شكل مخروطي ، قاعدته عند المبصر ، ورأسه عند العين .

وعلى هذا يبتني علم المناظر ، ويدل عليه لون الحيوانات ، التي تنوء عينيها كثير ، وهي التي ترى أعينها في الظلمة لضوئها تبصر في الليل المداهم . ومن قوى نور عينه قوى أبصاره ، ومتى قل قل .

(١) ك «الحقيقيين» .

(٢) أ «الرئيسي والرئيسي» .

(٣) ك «المشقة» .

ونور العين محسوس ، فبالضرورة يؤثر فيما يقابله استضاءة ،
وليس المراد بخروج الشعاع من العين الخروج الحقيقي ، بل يقال له
خروج بالمجاز كما يقال : الضوء يخرج من الشمس ، مع أنه قد تبين
قبل أنه يمتنع أن يخرج منها شيء على تقدير (١) ، كون الشعاع جسما ،
وان كان ذلك باطلا ، وعلى تقدير كونه عرضا ، وهو الحق ، ثم كيف
يتصور أن يخرج من الحذقة ما ينبسط على نصف كرة العالم ، ويشغل
ما بين السماء والارض .

والكلام في الابصار طويل ، والعلم المتكفل به ، هو علم المناظر
والمرايا . وقد ظهر أن الانطباع وخروج الشعاع بالمعنيين المقدم
ذكرهما ، كلاهما معتبران فيه . مع شرائط آخر ، ككون المرائي ليس في
غاية القرب ، ولا في غاية البعد ، ولا في غاية المنصر ، وان يكون مقابلا
ومضينا (٢) ، أو في حكم المقابل ، كرؤية الوجه ، بسبب المراة ، والا يكون
بينه وبين الآلة حجاب .

وهذا (٣) كله جاز أن يكون شرطا في الابصار عند تعلق النفس
بالبدن ، هذا التعلق المخصوص لا مطلقا .

وجاز أن يكون (لا) (٤) مطلقا شرطا لذلك ، ويمكن أن يكون بعض
هذه ليس هو شرطا بالذات ، بل بالعرض ، وذلك كالقرب المفرط ،
فانه من المحتمل بأن يكون منعه من الرؤية (٥) ، بسبب أن الاستنارة
والتورية شرط للمرئي ، فيفتقر الى نورين : نور باصر ، ونور مبصر .
والجفن اذا غمض فلا يستنير بالانوار الخارجية ، وليس لنور البصر

(١) ك «تقدير» .

(٢) ا «مضينا ومقابلا» .

(٣) ا «في هذا» .

(٤) سقطت من ك .

(٥) ك «للرؤية» .

من القوة النورية ما ينوره ، فلا يرى لعدم الاستنارة ، لا لكونه قريبا ، وكذا كل مفرط القرب والبعد المفرط في حكم الحجاب ، لقلة المقابلة .

ولعله كلما كان الشيء أقرب كان أولى بالمشاهدة ما بقى نورا ومستنيرا ، كالشمس ، لو كانت في القرب ، مثل الجفن ، وفي المرئيات ما هو مرئي بالعرض ، كالوضع والتشكل والتفرق والاتصال والعدد والبعد ، والملاسة والخشونة ، والحركة والسكون ، والشفيف والظلمة والكثافة ، والقبح والحسن ، والتشابه والاختلاف ، والضحك والبكاء ، والطلاقة والمبوس ، وغير ذلك .

فإن كل ذلك إنما يدرك بأن يشارك البصر قوة أخرى ، أو قوى آخر ، أو لعدم الابصار ، كما في الظلمة ، فيكون مرئيا بالمجاز .

والحواس الباطنة في الانسان على ما وجدناه ، وإن احتمل أماكن غيرها ، لم نجده من أنفسنا خمسة أيضا ، بعدد الظاهرة :

أولها - الحس المشترك ، وآلتها التجويف الاول من الدماغ ، وهي تدرك جميع الصور التي تدركها الحواس الظاهرة متآدية اليها ، واليها يرجع أثرها ، وفيها يجتمع ، وكأنها روضع لهذه القوة ، ولولاها ما أمكن لنا أن نحكم أن هذا المشموم ، هو هذا الابيض (الحاضرين) (٢) ، فإن الحس الظاهر منفرد بأحدهما ، والحاكم لا بد له من حضور الصورتين ، حتى يحكم بجمع أو تفريق بينهما .

وثانيهما - المصورة ، وتسمى الخيال أيضا ، ويجتمع فيها مثل جميع المحسوسات ، بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة ، وهي خزانة لتلك (٢) القوة ، وهي في ذلك التجويف أيضا ، وجاز كونها في موضع آخر منه . ويدل على تفايرهما أن القبول بقوة غير القوة ، التي بها الحفظ ، واعتبر ذلك من الماء ، فإن له قوة النقش ، وليس له قوة تحفظه .

(١) هكذا هي موجودة في ك ، أ .

(٢) ك «تلك» .

وكما أن النفس لا تقدر على الحكم في الجميع ، إلا بقوة مدركة للجميع ، فكذلك لا يقدر عليه إلا بقوة حافظة للجميع ، وإلا فتندم صورة كل واحد من مدركات القوة عند أدراكها الآخر . والتفاتنا إليه ، وبهاتين القوتين نبصر القطر النازل خطا مستقيما ، والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا ، على سبيل المشاهدة ، لا على سبيل تخيل أو تذكر . والبصر لا يدرك إلا المقابل وهو قطرة أو نقطة ، ففي قوى الإنسان قوة يؤدي إليها البصر ، فيشاهد ما أدى إليها ، وقبل غيبوبة تلك الصورة ، أدى إليها ذلك في موضع آخر ، وكذلك حتى حصل من مجموع تلك الإدراكات خط أو دائرة .

وكذلك النائم يرى في نومه أمورا يشاهدها (١) ، لا على ما يكون عليه حال التخيل ، وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يشاهدون ، مع تعطل حواسهم الظاهرة صورا ، لا يجدها الحاضرون معهم في الخارج . وربما كانت بحيث لم توجد في الأعيان سببها . والأمور التي يتخيلها الإنسان في غاية أوقاته ، ليس فيها مشاهدة .

وما ذاك إلا لأن الإدراك (لوحة ٣٢٥) بهاتين القوتين ، قد يقوى ، فتكون مشاهدة ، ويكون ضعيفا في الأغلب ، فيكون تخيلا .

وثالثها - القوة الوهمية ، وهي في التجويف الأوسط من دماغ الإنسان ، تحكم بها النفس أحكاما جزئية - وتدرك في المحسوسات بالحواس الظاهرة معاني غير محسوسة بها ، مثل أدراك الشاة عداوة الذئب ، وأدراك الكلب معنى فيمن أنعم عليه موجبا للمتابعة والخضوع له ، وليس ذلك بالعين ، بل بقوة أخرى . وهذه لبعض الحيوان الأعجم كالعقل للإنسان .

(١) أ «شاهدها» .

ورابعها المتخيلة^(١) : وهي في التجويف الاوسط أيضا . ويحتمل ألا يكون محلها ، ومحل التي قبلها منه واحدا . ومن شأنها أن تركيب الصور بعضها مع بعض ، وكذا المعاني ، وتركيب بعض الصور مع بعض المعاني ، وكذلك تفصل الصور عن الصور ، والمعاني عن المعاني وعن الصور ، فيتصور مثلا انسانا يطير^(٢) ، وشخصا نصفه شخص فرس ، ويتصور الصديق عدوا ، والعدو صديقا^(٣) .

وهي آلة الفكر في الانسان ، وكما هيأت الاسباب التي بها تحرك العين في الحجر الى الجوانب ، حتى ينتشر بذلك الابصار والتفتيش عن الغوامض ، فكذلك هيأت الاسباب التي يتأدى^(٤) بها التفتيش عن الصور والمعاني المعفوظة في خزانتيهما .

وهذه تسمى عند استعمال العقل مفكرة ، وربما يستعين (عليها)^(٥) بالوهم ، وتسمى عند استعمال الوهم دون تصريف عقلي متخيلة ، ولولا أنها موجودة في كثير من الحيوانات ، لما كان يرى فيها ما يرى من آثار وتركيبات وتفصيلات عجيبه .

وخامسها - الذاكرة ، وهي قوة مرتبة في الانسان في التجويف الاخير من دماغه ، من شأنها أن تحفظ أحكام الوهم ، وجميع تصرفات المتخيلة . ونسبتها الى الوهم كنسبة الجبال الى الحس المشترك ، وهي سريعة الطاعة للنفس في التذكر^(٦) ، وبها يتأتى أن يستخرج عن أمور معهودة أمورا منسية كانت تصحبها . وإنما سمي الحافظ للمدركات والمتصرف فيها مدركا ، لاعانته على الادراك .

-
- (١) أ «المخيلة» .
 - (٢) أ «بيطير» .
 - (٣) أ «صديق» .
 - (٤) أ «يتأدى» .
 - (٥) مسقط من ك .
 - (٦) أ «التذكير» .

ولأن المدرك الحافظ والمتصرف شيء واحد ، يصدر (١) عنه كل فعل باعتبار آلة أو قوة متعلقة بها . وإنما هدي التامس الى القضية بأن التجاوب المذكورة هي الآلات في الانسان ، أن الفساد أن أختص بتجويف أورث الآفة فيه ، كما دلت عليه التجارب الطبية ، ولا يتميز بهذا البيان موضع المدرك من موضع الحافظ .

ولا تبين به أيضا موضع القوة الوهمية ، فإن الأطباء لم يتعرضوا الا للخيال الذي آله البطن المقدم من الدماغ والفكر الذي آله البطن الاوسط ، المسمى بالدودة ، وللذكر الذي آله البطن الاخير ، وحامل جميع القوى النباتية والحيوانية ، (و) (٢) هو الروح ، وقد سبق ذكره ، وعلم أنه غير النفس الناطقة ، وإن سميت روحا أيضا .

وهو جسم لطيف يتولد في (٣) القلب ، ويحصل من لطافة الاخلاط وبخاريتها فما يسري منه الى الكبد ، تتم به الافعال النباتية ، وما يصعد الى الدماغ ويعتدل بتبريده يتم به أفعال الحس والحركة الارادية .

وكما وصل الى عضو هو آلة فعل ، اكتسبت من مزاج ذلك العضو مزاجا ، يستعد به لقبول قوة تؤثر ذلك الفعل .

واذا وقعت سدة تمنع من سريانه الى عضو ، بطل فعل ذلك العضو . واذا أنحبس الى باطن البدن ، كما في النوم ، تعطلت الحواس الظاهرة ، وقويت أفعال الباطنة ، وأفعال القوى الطبيعية ، ولولا لطافته لما (٤) صح سريانه في شبك الاعصاب والعظام . وكل ذلك دلت التجارب الطبية عليه .

(١) أ «يصدر» .

(٢) سقطت من أ .

(٣) ك «من» .

(٤) أ «دما» .

والكلام في كون هذه القوى استعدادات تتعلق بأعضائها أو غير ذلك وفي كونها تتم بأمور سماوية ، وفي كون مبدئها واحدا أو أكثر ، هو على قياس ما قيل في القوى النباتية ، وانطباع الصور المتخيلة على ما هي عليه من المقدار العظيم في جزء من الدماغ مستحيل ، بل أدراك تلك الصور ، هو (١) على مثل ما قيل في الابصار والأمور الإلهامية للأطفال ، لكثير من الحيوانات العجم ، كقصد الثدي وامتصاصه ، وتغميض العين عندما يقصد بالاصبع ، وكحضان الطائر للبيض ، وتغذية الفراخ بالرزق ، وكتجنب كثير من المؤذيات والاهتداء إلى كثير من النافعات ، دال على أن هذه الأشياء ، بمعاونة أمور غائبة عنا ، غير النفوس المتعلقة بهذه الأبدان ، فأنا نعلم قطعا أن الإنسان الكامل العقل ، لو خلق دفعة على كمال عقله ، لما أهدى بعقله في تلك الحالة إلى تناول الثدي ، ولا إلى كثير من أفعال العجم من الحيوانات .

وإذا لم يكف العقل التام في الاهتداء إلى هذه أمثالها ، فكيف ما هو دونه . ومما يدل على افتقار النفس في ملاحظتها للصور الحسية والخيالية ، إلى أن تكون مرتسمة في أمر مادي تلاحظ الصور فيه .

وتكون آلة النفس في أدراك تلك الصور ، أو كالألة لها في ذلك ، هو أنا تتخيل كبيرا وصغيرا ، من نوع واحد . وليس التفاوت للنوع (لوحة ٣٢٦) ، فإنه واحد ، ولا للمأخوذ عنه تلك الصورة ، فقد تكون مأخوذة لا عن أمر خارجي ، فليس إلا لمحل (٢) متقدر ، ونحن إذا تخيلنا شكلا صليبيا على مقدار ما مثلا ، فأنا نفرق بين ما على اليمين واليسار . وليس التيامن والتياسر باعتبار ما منه ، فقد لا يكون ذلك الشكل مأخوذا عن أمر في الخارج ، ليكون يمينه ويساره على يمينه ويساره ، أو

(١) ك «هي» .

(٢) ك «محل» .

لا لاختلاف النوع ، فإن نوعهما واحد ، ولا لشيء من الاعراض ، لاننا
نفرض تساويهما فيها ، ولا مدخل لهما في التيامن والتياسر .

وليس لوضع يمين ويسار كليين . فإن المدرك الخيالي يدركه
متشخصا ، فليس الا لوضع حامله . ولو حصلت صورة الامتداد المعين
الذي لا وجود له في الاعيان ، في مجرد عن المادة ، لما اجتمع ما يفرض
أجزاء له في محل واحد ، اذ لا يبقى لتلك الاجزاء ترتيب وحجم ، فلا بد
من تقدير^(١) ، وقد فرض مجرد^(٢) هذا محال .

(١) ا «تقدير» .

(٢) ك «مجرد» .

الفصل الرابع

القوى التي لا نعلمها حاصلة لغير
الانسان من الحيوانات الاخر

النفس الناطقة الانسانية تنقسم قواها الى قوة عملية وقوة نظرية .
وكل واحدة من القوتين تسمى عتلا بالاشتراك . فالعملية قوة هي مبدأ
حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية ، على مقتضى
آراء تنخصها صلاحية .

ولها نسبة الى القوة التزويجية ، ومنها يتولد الضحك والبكاء ونحوها . ونسبة الى الحواس الباطنة ، وهي استعمالها في استخراج أمور مصلحة وصناعات وغيرها .

ونسبة إلى القوة النظرية ، ومنها تحصل المقدمات المشهورة .

وهذه القوة هي التي يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن ، على حسب ما توجبه أحكام القوة الأخرى ، حتى لا تتفعل عنها البتة ، بل تتفعل هي عنه ، وتكون مقموعة دونه ، لئلا يحدث فيها عن البدن وهيئات أنقيادية مستفادة من الأمور الطبيعية ، هي التي تسمى أخلاقا رذيلة . بل يجب أن تكون غير منفعة البتة وغير منقادة ، بل متسلطة ، فيكون لها أخلاق فضيلة .

والنفس وقوى البدن كل منهما يتفعل عن الآخر ، ولولا ذلك
لما كان بعض الناس أشد غضبا ، ونحوه من الملكات من بعض ، ولما كان
من يتفكر في عظمة الله تعالى وجبروته ينفعل بدنه عن ذلك . والنفس
جوهر واحد ، وله نسبة وقياس إلى جنبتين : جنبه هي تحته ، وجنبه

هي فوقه • وله بحسب كل جنبه قوة بها تنظم العلاقة بينهما • فهذه القوة هي التي لها بالقياس الى الجنبه التي دونها ، وهو البدن وسياسته •

والقوة النظرية هي : القوة التي لها بالقياس الى الجنبه التي فوقها : لتنفعل وتستفيد منه ، وتقبل عنه ، كما يتبين لك ذلك فيما بعد • ويجب •

ولكون الصورة الوهميه لا تدرك الا في صورة حسية أو خيالية ، أفترقت النفس في أدراكها أيضا الى آلة جسمانية •

ولا يقدم في ذلك كون الهيولي ، لا مقدار لها في حد ذاتها ، مع أن الجسميه والمقدار ينطبعان فيها ، فإن الهيولي لا تتحصل موجوده الا بهما ، فلا توجد الا ولها وضع ، وذلك بخلاف النفس ، وكل مجرد فإنه لا يجوز كونها ذات وضع البتة •

ولهذه في أدراك النظريات من المعقولات مراتب أربع : وذلك لان الشيء الذي من شأنه أن يقبل شيئا ، قد يكون بالقوة قابلا له • وقد يكون بالفعل ، والقوة قد تكون قريبة ، وقد تكون بعيدة ، فأول المراتب هو الاستعداد المطلق الذي (١) لم يخرج الى الفعل منه شيء ، ولا أيضا حصل ما به يخرج الى الفعل ، كقوة الطفل على الكتابة • فإذا (٢) كان حال النفس بالنسبة الى قبول المعقولات هذه الحال ، سميت بالعقل الهيولاني ، تشبيها له (٣) بالهيولي الاولى ، التي ليست بذات صورة ، وهي موضوعة لكل صورة •

وثاني هذه المراتب الا يحصل للشيء الا ما يمكنه به أن يتوصل الى اكتساب الفعل بلا واسطة ، كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف على أن يكتب •

(١) أ «لا الذي» •

(٢) أ «واذا» •

(٣) أ «لهما» •

ونظير ذلك في النفس بالقياس الى معقولاتها المكتسبة بالنظر ، أن يحصل فيها من المعقولات الاولى ما يمكنها أن تتوصل منها وبها الى المعقولات الثانية ، وحينئذ تسمى عقلا بالملكة ، وان كانت بالقياس الى ما قبلها بالفعل . والانتقال من الاوائل الى الثواني قد يكون بالفكر ، وقد يكون بالحدس ، بأن يتمثل انحد الاوسط في الذهن دفعة : أما عقيب طلب وشوق من غير حركة ، وأما من غير اشتياق وحركة ، ويتمثل معه المطلوب وما يلزمه . فلا فرق بين الفكر والحدس ، إلا وجود الحركة في الفكر وعدمها في الحدس .

وكلاهما يختلف فيه الناس في قلته وكثرته ، وبطئه وسرعته . وكما تجد جانب النقصان ينتهي الى عديم الحدس ، وغير منتفع بالفكر فأيقن أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن أنتهاؤه الى غنى في أكثر احواله عن التعلم والتفكر (لوحة ٣٢٧) وثالث المراتب المذكورة ، هو أن يكون فقط ، كقوة الكاتب المستكمل للصناعة^(١) ، إذا كان غير كاتب بالفعل . ونظيره في النفس ، أن تحصل لها الصور المعقولة المكتسبة ، بعد المعقولة الاولى ، الا أنه ليس يطالعها ويرجع اليها بالفعل . بل كانها عنده مخزونة ، فمتى شاء طالعها ، فمقلها وعقل أنه عقلها . ويسمى عقلا بالفعل ، وان كان بالقوة اذا قيس الى ما بعده ، ألا أنه قوة قريبة الى الفعل جدا .

ورابع تلك المراتب ، هو أن يتحصل بالفعل ما كان الاستعداد له أن يفعل متى شاء من غير حاجة الى اكتساب ، بل يكفي أن يقصد استعدادا لها ، كالمستكمل لصناعة الكتابة ، في حال مباشرته لها ، وهذه هي الفعل المطلق .

(١) أ «الصناعة» .

ويحصل للنفس اذا كانت الصورة المعقولة حاضرة لها ، وهي مطابقة (١) لها بالفعل وعاقلة (٢) بالفعل ، بأنها عاقلة لها كذلك . وتسمى حينئذ عقلا مستفادا ، (وأنما سمي) (٣) مستفادا لما سيتضح فيما بعد أنه أنما يخرج الى الفعل ، بسبب يخرج اليه ، اذا اتصل به نوعا من الاتصال . فهذه هي مراتب العقل النظري . وإطلاق لفظة العقل عليها بالاشتراك أيضا .

وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني ، والنوع الانساني ، وهو الرئيسي المطلق والغاية القصوى ، وكل القوى خادمة له . ألت ترى كيف يخدمه العقل بالفعل المخدم للعقل بالملكة ، المخدم للعقل الهولاني ، المخدمات كلها للعقل العملي . أذ الغاية من العلاقة البدنية هي تكميل العقل النظري . والعقل العملي هو المدبر لتلك العلاقة . وهو مخدم للوهم المخدم لقوة بعده ، هي الحافظة ، وأخرى قبله هي التخيلة وسائر القوة الحيوانية . ثم التخيلة تخدمها قوتان مختلفتان الماخذين : فالقوة النزوعية تخدمها بالائتمار ، فانها تبعثها على التحريك .

والقوة الخيالية تخدمها بعرضها الصور (٤) المخزونة فيها المهيئات لقبول التركيب والتفصيل .

ثم هذان (٥) رئيسان لطائفتين : أما القوة الخيالية فانه يخدمها الحس المشترك المخدم للحواس الظاهرة . وأما القوة النزوعية فتخدمها الشهوة والغضب ، وهما مخدمان للقوة المحركة في العضل

-
- (١) أ «مطالعة» .
 - (٢) أ «بأنها عاقلة» .
 - (٣) س «قطعت من أ» .
 - (٤) ك «الصورة» .
 - (٥) أ «مساذان» .

وهنا تفنى القوة الحيوانية . ثم القوة الحيوانية بالجملة تخدمها القوة النباتية ، وأولها وأرأسها المولدة ، ثم المربية تخدم المولدة ثم الغذائية تخدمها جميعا . ثم القوى الطبيعية الأربع ، تخدم هذه ، والهاضمة تخدمهما من جهة الماسكة ، ومن جهة الجاذبة والدافعة . وتخدم جميعها الكيفيات الأربع . لكن الحرارة تخدمها البرودة ، وتخدم كلاهما اليبوسة والرطوبة وراز أن تكون النظرية والعملية مجرد اعتبارين للنفس لا غير .

وراز كونهما بسبب قوى ثابتة في النفس أو هيئات ولا مانع أن يكون كمال القوتين ونقصانهما ؛ بسبب استعدادات تلحق من القوى البدنية ، وأحوال المتخيلة وكثرة التفات النفس وقلته الى أحد الجانبين ، أعني : العالي والسافل . ولأحوال المزاج فيه مدخل ، كما قد يكون بعض الناس مزاجه يناسب الغضب أكثر ، وبعضه الأمور الشهوانية ، وهكذا الخوف والغم وغيرها .

ولا يعرض ذلك للنفس من حيث جوهرها ، بل بعضه يعرض للبدن من حيث هو ذو بدن ، كانشوة والغضب . وللمبادئ الغائبة عنا فيما يحدث في النفس مدخل عظيم ، قد سبق منه أنموذج .

والنفس هي أصل القوى كلها ، وليس فينا نفس أنسانية وأخرى حيوانية وأخرى نباتية ، لا يرتبد فعل بعضها بفعل بعض ، فإن لك أن تقول : أفسست ، ففضبت ، وأدركت فحركت فمبدأ الجميع أنت ، وأنت نفس شاعرة ، كالأقوى من لوازمها ، وهي بجملة آلات لها ، أذ الحركة ليست الا لجلب النافع أو دفع الضار . والمدركة ليست الا كالجواسيس التي تقتنص الأخبار ، والمصورة والذاكرة ، هي لحفظها .

وعلى هذا حال جميع القوى ، إذا اعتبرتھا ، وكذا كل عضو من البدن ، فإنه أنما أعد لغرض يرجع الى النفس ولست (١) أمنع بهذا القول أن يتعلق بالبدن الواحد نفسان ، أو نفوس تستكمل به استكمالاً ما ، ونحن لا نعلم بها .

وجاز أن تكون هذه النفوس متفاوتة في رتبة الاستكمال وينتهي الترتيب الى نفس واحدة ، هي رئيسة الكل . ولعل هذه النفوس هي القوى المطيعة لهذه الرئيسة .

أنما الذي لا يجوز هو أن تتعلق نفسان ببدن واحد تعلقاً ، هو كهذا التعلق الذي نجده لنفسنا مع بدننا . فإنه لو أمكن ذلك (اختلاف أحوال البدن) (١) لوجب بأن يحصل فيه المتقابلان معا : كالحركة والسكون والنوم واليقظة .

والذي نجزم به ونتحققه ، هو أن جميع أدراكاتنا ، وتحريكاتنا الارادية الصادرة عن أدراكنا ، هي لنفس واحدة مدركة لجميع أصناف الادراكات ، لجميع أصناف المدركات . ولولا ذلك لما حكمت ببعض المدركات على البعض ، فإن الحاكم على شيء بشيء ، يجب أن يكون مدركاً لكل منهما ، وأن كان بعضه بآلة بدنية ، وبعضه بغير آلة بدنية ، وهي الموصوفة بالشهوة والنفرة واللذة والالام والارادة والقدرة والفعل .

ولو لم يكن الامر كذا ، لما لزم من أدراكها حصول هذه الاشياء . ولا أرتبطت به هذا الارتباط ، الذي نجده من أنفسنا . وهذا عند التأمل له ، والتنبيه عليه ، أولى عند العقل ، لا حاجة الى آكتسابه ببرهان .

(١) في ك «ليس» .
(٢) سقطت من ك .

الفصل الخامس

فَقِي

المنامات والوحي والالهام
والمعجزات والكرامات والاثار
الغريبة الصادرة عن النفس
ودرجات العارفين ومقاماتهم
وكيفية ارتياضهم

دلت التجربة على أن للنفس الانسانية (١) أن تطلع على بعض
المغيبات ، في حالة (٢) النوم . فمن الناس من جرب ذلك من نفسه ، ومنهم
من جربه من غيره ، فإن خلقا كثيرا يستحيل التواطؤ في حقهم على
الكذب ، يحكون عن أنفسهم رؤيا منامات يقع لنا عينها ، أو تفسيرها .
وقد يتفق لجماعة من المرورين والمجانين مثل ذلك ، في حال
اليقظة . وأكثره يعرض لهم عند أحوال : كالصرع ، والفشي ، تفسد
حركات قواهم الحسية .
وأطراد ذلك أفادنا ، أن لقلّة الشواغل الحسية مدخلا عظيما ، في
تلقي الغيب من مفيدة .

(١) من رأي ابن كمونة أن النفس خالية من المعلومات ، في أول ولادة الانسان ، حيث يقول في «تنقيح الابحاث» ص ٢ : «نجد جوهر الانسان في أول قطرته خاليا ، لا خبر معه من المدركات ، التي هي غير شعوره بنفسه» وتجد معظم أفكار الفصل الخامس هذا موجودة في كتاب آخر لابن كمونة هو : «تنقيح الابحاث للملئول الثالث» وهذا توثيق للمخطوط الذي تحققه وهو «الجديد في الحكمة» .

(۲) ا. حـال

وبهذا علم أن التفات النفس الى جانب البدن ، مانع لها عن تلقي
المفنيات ، وأنها متلقية للغيب من الجانب الاعلى ، ولهذا قد يستعين
بعضهم في تلقي الغيب بأقوال (١) مجبرة للحس الظاهر (٢) موقفة للخيال ،
فيستعدون بذلك لتلقي ما يتلقونه منه ، بحسب الاستعداد المخصص له .
والمدرجات التي تدركها النفس في حالة النوم ، وما يجري مجراه ، من
الاحوال التي نبهت عليها : أما أن يكون أدراكها بسبب اتصال النفس
بعالم الغيب ، عندما يحصل لها فراغ عن شغل البدن ، أو لا يكون
أدراكها لها ، كذلك فإن كان الاول فذلك الادراك أما أن يكون عند كون
الانسان نائما ، أو عند كونه يقظان .

فاما الذي عند النوم فسببه ركود الحواس ، بسبب أنحباس الروح
الحاملة لقوة الحس عنها ، لان النفس لا تزال مشغولة بالتفكير فيما
تورد الحواس عليها (٣) . فاذا وجدت فرصة الفراغ ، وأرتفع عنها
المانع ، أستمدت للاتصال بالجواهر الروحانية ، فأنطبع فيها ما في تلك
الجواهر من صور الاشياء لا سيما ما هو اليق بتلك النفس من أحوالها ،
وأحوال ما يقرب منها من الالهل ، والولد ، والبلد .

(١) ا «بافعال» .

(٢) يرى هذا الفيلسوف أن اول ما يخلق في الانسان هو الحواس
الخمس الظاهرة ، وهي : اللمس والذوق والشم والسمع والبصر ،
وان كلا منها قاصر عن أدراك مدرك الاخر . وبذلك تكسبون
الحواس مرحلة أولية في معارف الانسان . راجع له : تنقيح
الابحاث ص ٢ .

(٣) يرى ابن كمونة أن تمييز الانسان يرتبط بترقية عن المحسوس ،
فهو يقول : «أذا تجاوز الانسان عالم المحسوسات خلق فيه التمييز ،
وهو طور آخر من أطوار وجوده ، يدرك فيه ما لا يوجد عند
الحس الظاهر» تنقيح الابحاث ص ٢ .

ويكون انطباع تلك الصور في النفس منها ، عند الاتصال ،
كانطباع صورة مرآة أخرى تقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما . وقد
عرفت ما المراد بالانطباع ههنا ، وأنه يطلق مجازا ، لا حقيقة .

وهذا دليل على أن تلك الجواهر غير محتجبة عن أنفسنا بحجاب
البتة من جهتها ، إنما الحجاب هو في قوانا : أما لضعفها ، وأما لاشتغالها
بغير الجهة التي عندها يكون الوصول إليها .

وإذا لم يكن أحد المعنيين ، فإن الاتصال بها مبذول^(١) ، وليست
مما تحتاج أنفسنا في أدراكها إلى شيء غير الاتصال بها ومطالعتها . ثم
أن تلك الصور إما أن تكون كلية أو جزئية :

فإن كانت كلية ، فإما أن تثبت أو تتطوي سريما . فإن ثبتت
فالتخيلة ، لما فيها من الغريزة المحاكية ، والمنتقلة ، من شيء إلى غيره .
بترك ما أخذت ، وتورد شبهة أو ضده أو مناسبة ، كما يمرض لليقظان
من أنه يشاهد شيئا ، فينمطف عليه التخيل إلى أشياء أخرى ، يحضرها
مما يتصل به بوجه ، حتى ينسبه الشيء الذي أدركه أولا ، فيعود على
سبيل التحليل ، بالتخمين إليه . بأن يأخذ الحاضر مما قد يؤدي إليه
الخيال ، فينظر أنه حاضر في الخيال تابعا لأي صورة تقدمته ، وتلك لأي
صورة أخرى^(٢) ، وكذلك حتى ينتهي إليه ، ويتذكر ما نسبه كذلك .
وهو تحليل بالمعكس لفعل التخيل بذلك العالم ، فأخذت التخيلة تنتقل
عنه إلى أشياء أخرى .

(١) ك «مبذل» .

(٢) فسي ك ، أ «لأي أخرى» .

فإذا جأكت المتخيلة تلك المعاني الكلية التي أدركتها النفس بـصور جزئية ، ثم أنطبعت تلك الصور في الخيال ، وأنعتقلت الى الحس المشترك فصارت مشاهدة : فإن كان المشاهد شديد المناسبة لما أدركته النفس من المعنى الكلي ، حتى لا تفاوت بينهما الا بالكلية والجزئية ، كانت الرؤيا غنية عن التعبير ، وأن لم يكن كذلك فإن (كانت) (١) هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها ، والتنبيه لها ، كما اذا صور المعنى بصورة لازمة ، أو ضده ، احتيج حينئذ الى التعبير . وفائدة التعبير هو التحليل بالعكس على الوجه المذكور ، حتى ترجع من الصور (لوحة ٣٢٩) الخيالية الى المعاني النفسانية . وأن لم تكن هناك مناسبة ، فتلك الرؤيا مما يعد في أضغاث الاحلام

وأن كانت الصور التي أدركتها النفس من تلك المبادئ جزئية ، فقد تثبتت تلك الصورة ، وقد لا تثبت . والتي تثبت أن حفظتها الحافظة على وجهها ، ولم تتصرف القوة المتخيلة المحاكية للأشياء بتمثيلها ، فتصدق هذه الرؤيا ، ولا تحتاج الى تعبير (٢) .

وأن كانت المتخيلة غالبية ، أو أدراك النفس للصور ضعيفا ، سارعت المتخيلة بطبعها ، الى تبديل ما رآته النفس بمثال ، وربما بدلت ذلك المثال بآخر ، وهكذا الى حين اليقظة (٣) .

(١) سقطت من ك ، أ .

(٢) وفي مثل هذا المعنى نجد ابن كمونة يقول في كتابه «تنقيح الابحاث ص ١٤» : «النامات الصادقة ، كالانموذج من النبوة . وربما حصل منه حدس يكفي في الايمان بأصل النبوة» .

(٣) في نفس الفكرة يقول ابن سينا : «أن النائم يتخيل ، وأعضاؤه أيضا قد تطيع تحريكه عن تخيله . . . كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا ، أو حبيبا جدا ، فربما أنزعج للهرب أو للطرب»

الاشارات والتنبيهات ٢ : ٤٢٦ .

فإن انتهى الى ما يمكن أن يعاد اليه ، بضرب من التحليل ، فهو رؤيا تفتقر الى التعبير ، والا فهو من أضغاث الأحلام أيضا . هذا حال ما تتلقاه النفس من تلك المبادئ عند النوم . وأما ما تتلقاه عند اليقظة فعلى وجهين :

أحدهما أن تكون النفس قوية وافية بالجوانب المتجاذبة . لا يشغلها البدن عن الاتصال بالمبادئ المذكورة ، وتكون المتخيلة قوية . بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة ، فلا يبعد أن يقع لمثل هذه النفس في اليقظة ما يقع للنائم من غير تفاوت . فمنه ما هو وحي صريح^(١) ، لا يفتقر الى تأويل ، ومنه ما ليس كذلك فيفتقر اليه ، أو يكون شبيها بالمنامات التي هي أضغاث أحلام ، أن أمكنت^(٢) المتخيلة في الانتقال والمحاكاة . وسبب مشاهدة المتخيلات هو أن القوة المتخيلة كال موضوع بين قوتين مستعملتين لها : ساقلة وعالية .

فالساقلة هي الحس ، فإنه يورد عليها صورا محسوسة ، يشغلها بها والعالية هي العقل ، فإنه يصرفها عن تخيل الكاذبات التي لا يوردها الحس عليها ، ولا يستعملها العقل فيها^(٣) . واجتماع هاتين القوتين عني استعمالها ، يحول بينها وبين التمكن

(١) هذا الوحي في رأي ابن كمونة قد يكون مباشرا أو غير مباشر . وقد صرح بهذا قائلا : « يقال نبي ورسول لمن يؤدي أخبارا عن الله تعالى ، من غير أن يكون بينه وبينه واسطة أو آدمي . فيدخل في ذلك من يأتيه الخطاب من الله سبحانه بغير واسطة . أو بواسطة هي غير إنسان آخر ، كملك من الملائكة ، تنقيح الابهسات ص ٣ » .

(٢) ١ « أمتمنت » هكذا .

(٣) يرى هذا الفيلسوف أن مرحلة التعقل في الإنسان فوق مرحلتين التمييز والاحساس . ولهذا يقول : « يترقى الإنسان الى طور العقل فيدرك بعض الواجبات والممكنات والمعتمعات . وأمورا لا توجد في طور التمييز والاحساس » . تنقيح الابهات ص ٢ .

من إصدار أفعالها الخاصة بها على التمام ، حتى تكون الصور التي تحدثها بحيث يحس بها بالحس المشترك مشاهدة • فإذا أعرض عنها إحدى القوتين ، لم تبعد أن تقاوم الأخرى ، في كثير من الأحوال ، فلم تمنع عن فعلها تلك المنعمة •

فتارة تتخلص عن مجاذبة الحس ، فتقوى على مقاومة العقل ، وتمنع فيما هو فعلها الخاص ، غير ملتفتة الى معاندة العقل ، وهذا في حال النوم عند أحضارها الصورة ، كالمشاهدة •

وتارة تتخلص عن سياسة العقل ، عند فساد الآلة التي يستعملها العقل في تدبير البدن ، فيستعلى على الحس ، ولا يمكنه من شغلها ، بل يمن في أثبات أفاعيلها ، حتى يصير ما ينطبع فيها من الصور ، كالمشاهدة (١) لانطباعه في الحواس ، على الوجه الذي يفهم منه الانطباع ، وقد عرفته ، وهذا في حال الجنون والمرض • وقد يعرض مثله عند الخوف لما يعرض من ضعف النفس ، وأنخذالها (٢) ، وأستيلاء الظن والوهم المعينين للتخيل ، على العقل •

وثانيهما : ألا تكون النفس قوية على الوجه المقدم ذكره ، فتحتاج الى الاستعانة حال اليقظة ، بما يدهش الحس ، ويجبر الخيال ، كما سبق • وفي الأكثر أنما يكون ذلك في ضعف العقول ، ومن هو في أصل والوهم المعينين للتخيل ، على العقل •

وقد يستعين بعض من يستنطق بالغييب بالعدد المشـرع ، فلا يزال يلهث فيه ، حتى يكاد يفشى عليه ، ويضبط ما يتكلم به • وربما استعان بعضهم بتأمل شيء شفاف مرعش للبصر ، أو مدهش آياه بشفيفة ، أو بتأمل لطنخ من سواد براق ، أو بشيء يتلألأ أو يتموج • ويعين على ذلك أيضا أيهام مسيس الجن ، والاسهاب في الكلام

(١) أ « كالمشاهدة » •

(٢) أ « وأنحرالها » هكذا •

المخلط . وتركيب أسباع مفرجة وتنجزات . وهذا كله نقص وأخلال بالقرى وأفسادها وتعطيلها . وليس بمحمود عند العلماء . وقد يجتمع ضعف العائق ، وقوة النفس بالترطيب . كما لكثير من المرتاضين من أولى الكد (والرقص)^(١) والتصفيق وتدوير الرأس . وما شاكل ذلك . مما يفعله بعض المتكهنه .

وأن كان الثاني ، وهو ألا يكون أدراك النفس للمدركات المذكورة بسبب اتصالها بذلك العالم ، لما يحصل لها من الفراغ عن البدن . فهذا أن كان في حالة النوم فهو الذي يقال له : أضغاث أحلام . وهو المنام الكاذب . وقد ذكر له أسباب ثلاث :

السبب الاول : أن ما يدركه الانسان في حال اليقظة من المحسوسات تبقى صورته في الخيال ، فعند النوم تنتقل من الخيال الى الحس المشترك فيشاهد : ما^(٢) هو بعينه أن لم تتصرف فيه المتخيلة . أو ما يناسبه أن تصرفت فيه .

(و) ^(٣) السبب الثاني : أن المنكرة إذا ألفت صورة انتقلت تلك الصورة منها عند النوم الى الخيال . ثم منه الى الحس المشترك .

السبب الثالث : إذا تغير مزاج الروح ، الحامل للقوة المتخيلية (لوحة ٣٣٠) تغيرت أفعالها ، بحسب تلك التغيرات . فمن غلب على مزاجه الصفراء ، حاكتها بالاشياء الصفراء ، وأن كانت فيه الحرارة حاكتها بالنار والحمام الحار ، وأن غلبت البرودة ، حاكتها بالثلج والشتاء . وأن غلبت السوداء حاكتها بالاشياء السوداء ، والامور الهائلة المفزعة .

وأنما حصلت هذه وأمثالها في المتخيلة . عند غلبة ما يوجبها . لان الكيفية التي في موضع ، ربما تعدت الى المجاور له ، أو المناسب ، كما

(١) سقطت من ك .

(٢) ك «أما» .

(٣) سقطت من ك .

يتعدى نور الشمس الى الاجسام ، بمعنى أنه يكون سببا لحدوثه . إذ خلقت الاشياء موجودة وجودا فائضا بأمثاله على غيره .

والقوة المتخيلة متعلقة بالجسم المتكيف بتلك الكيفية ، فتتأثر به تأثرا (١) يليق بطبعها ، وهي ليست بجسم ، حتى تقبل نفس الكيفية المختصة بالاجسام ، فتقبل منها ما في طبعها قبوله ، على الوجه المذكور . وأن كان أمثال هذه الاشياء حاصلًا في حال اليقظة ، فربما سُميت «أمورا» (٢) شيطانية كاذبة» .

وما يرى من الغول والجن والشياطين ، فقد يكون من أسباب باطنة تخيلية ، وكونها كذلك لا ينافي وجودها الخارجي ، لان الخيال ربما أظهرها ، وأن لم تكن منطبعة فيه ، كما تظهر للمرأة صورها ، وأن (٣) كانت غير منطبعة فيها لما مر .

وما يتلقى من المغيبات في حالتي النوم واليقظة ، قد يرد على وجوه . فإنه قد يرد بسماع صوت : أما لذيد وأما هائل . وقد يرد مكتوبا ، أو مخاطبا به من إنسان أو ملك أو جني أو حيوان أو تمثال صناعي أو هاتف غائب أو غير ذلك . وقد يكون ضربا من الظن القوي والنفث في الروح . وقد يشاهد صورة الكائن بعينه . وقد يكون على وجوه أخرى .

وما يراه النائم في خياله ، هو مثل ما يراه المستيقظ ، لكن المستيقظ لوقوفه على أحكام اليقظة يحكم بأن أحد مرائيه واقع ، والاخر غير واقع . والنائم لنفوله عن الاحساس ، يحسب أن الواقع هو الذي يراه في خياله ، وهو غلط للنفس من عدم التمييز بين الشيء ومثاله ، حال الذهول عن الشيء ، وحكم من به سرسام ، أو ما يجري مجراه ، حكم النائم في ذلك .

(١) في ك «تائيرا» .

(٢) لعلها «أمورا» .

(٣) أ «ولز» هكذا .

وقد تكون النفس قوية ، فتؤثر في أجسام عالم الكون والفساد ،
غير بدنها ، كما تؤثر في بدنها ، وأن لم تكن منطبعة فيه .
فجاز أن يحتل الهواء الى الغيم ، فتحدث مطرا : أما يقدر الحاجة ،
أو أزيد . كالطوفان . وجاز أن تؤثر في أحداث الزلازل ، وأزالة
أمراض . ورفع مؤذيات . وأمثال ذلك ما لا يأخذ في طريق المتنوع
الصريح .

وسبب ذلك ، ما علمته من أن الاجسام مطيعة للنفوس ، وأن نفس
الانسان ، من جوهر المباديء العالية الروحانية . واليون الحاصل
بينهما . وأن كان كيون ما بين السراج والشمس ، أو أبعد من ذلك ،
(فهي)^{١١} غير مانع من المشابهة .

واليون هو عالم النفس ، وطبيعته هي من عنصر العالم ، فكما
تؤثر تلك المباديء في العالم ، كذلك تؤثر النفس التي قويت ، حتى
جاوز تأثيرها بدنها فيه .

وكما أنه يحدث في بدنها ، بما تتخلله من صورة المشوق في الخيال ،
مزاج ، يحدث ريحا عن المادة الرطبة في البدن ، وتحدده الى العضو
المحدد له . فيحصل به الانعاط ، ومن الصورة النفسية مزاج آخر ، ما
كان ، من غير مختل ظاهر ، كذلك يحدث عنها في عالم العناصر تحريك
وتسكين وتكثيف وتخلخل ، يتبع ذلك سحب ورياح وضواعت و زلازل
ونوع مياه وعيون ، وما أشبه ذلك . وكذلك قد تؤثر في القسوى
الجسمانية التي لحيوانات أخرى ، أو لانسان آخر .

ولولا العلاقة الطبيعية بين النفس وبدنها الخاص بها ، لكان
تأثيرها فيه ، كتأثيرها في غيره ، إذ ليست منطبعة فيه ، ليكون تأثيرها فيه
بسبب الانطباع ، وإنما هي عاشقة له بالطبع . وهذه العلاقة العشقية ،
هي التي يقصر تأثيرها عليه في الاغلب .

(١) ... قطعت من كـ

وأذا قويت النفس ، وصارت كأنها نفس ما للعالم ، أو (١) لبعض أقسامه (٢) ، لا سيما إذا كان ذلك الجسم أولى به ، لمناسبة تخصه مع بدنه : كملاقاته أياء ، أو أشفاقه عليه ، أو لضرب آخر من الاولوية . وليس من شرط المسخن أن يكون حارا ، ولا المبرد أن يكون باردا ، ولا ما يقتضي شيئا أن يكون مثل ذلك الشيء موجودا فيه ، وإنما يلزم ذلك في العلل التي هي مقيدة للوجود ، كما علمت .

والنفس الشريفة إذا طلبت خيرا ، ودعت الله عز وجل ، استحققت بهيئتها واستعدادها ترجيحاً لوجود ذلك الممكن ، فيوجد .

والتضرع والالاباة (٣) فقد يكونان كاسبين للنفس — ولو لم تكن شريفة — استعداداً كاملاً ، لقبول الهداية الى وجه الصواب ، كالمفكرة في أفادتها (٤) الاستعداد لقبول الفيض الفاعل للمعرفة .

ومن آثار النفوس الالاباة بالعين ، والمبدأ فيها (لوحة ٣٣١) حالة نفسانية معجبة ، تؤثر في المتعجب منه ، أذى ظاهراً ، بخاصية فيها .

وأمثال هذه الاشياء ، أن كنت تتحققها (٥) من نفسك ، أو بالتسامع التواتري ، فالذي ذكر يعرفك أسبابها . وأن كنت لم تتحقق وقوعها ، فما ذكر — مع كونه يعطي السبب فيها — هو يزيل استعدادك لها . ومن غرائب آثار النفوس

(١) أ «و» .

(٢) ك «أجسامه» .

(٣) في ك «الالاباة» .

(٤) أ «أملاً بها» هكذا .

(٥) أ «تحققها» .

السحر : وهو من التأثيرات النفسانية ، إذا كانت النفس شريرة ،
وأستعملت هذه التأثيرات في الشر (١) .
وإذا كانت الغرائب لا بمجرد تأثير النفوس : فإن كانت على سبيل
الاستعانة بالفلكيات . فهي دعوة الكواكب . وأن كانت على سبيل
تمزيج القوى السماوية بالأرضية فهي الطلسمات . وأن كانت على
سبيل الاستعانة بالخواص السفلية ، فهي علم الخواص .
وأن كانت باعتبار النسب الرياضية فهي الحيل الهندسية .
وأن كانت على سبيل الاستعانة بالارواح السافجة فهي المزامن .
وقد يتركب من هذه ما يحدث منه غرائب أخرى ، كمجر الاثقال
ونقل المياه والالات الرقاصة والزمارة . فإن هذه يستعان عليها بمجموع
الخواص الطبيعية والرياضية وغرائب النفوس كثيرة ، ولعلها كلها
ترجع الى ما قيل .
وقد يظهر عن المارفين احوال خارقة للمعادن (٢) . عند من لم
يقف على أسبابها . وهذه الخوارق إذا اقترنت بها التصدي ، مسع
عدم الممارسة ، سميت معجزات (٣) .

(١) هناك فرق بين المعجزة والسحر . وقد وضع ابن كمونة هذا بقوله:
«الفرق بين المعجزات وبين السحر ، عند من يجوز ، أن الساحر
لو ادعى النبوة كاذبا . لقبض الله من يعارضه والا يمكنه من
فعل السحر الذي كان متمكنا من فعله قبل ذلك» تنقيح الابحاث ص ١٠
(٢) يرى ابن كمونة أيضا أن المعجزة دليل على صدق الله تعالى
وسدق النبي ، فهو يقول : «إذا كانت المعجزة تصديقا لمدعي
النبوة وكان الله تعالى . لا يجوز أن يصدق كاذبا ، ثبت أنه
صادق» .

راجع له : تنقيح الابحاث لللال الاثلاث ص ٨ .

(٣) ويذكر هذا الفيلسوف أن الفرق بين معجزات الانبياء وكرامات
الاولياء أن الكرامات لا تقتصر بها دعوى النبوة ، بخلاف
المعجزات تنقيح الابحاث ص ١٠ .

وأذا لم يقترن بها ذلك ، سميت كرامات •
فالمعجزات : هي كما يفعله الانبياء - صلوات الله عليهم أجمعين -
عند تحديدهم ، ودعواهم النبوة ١٠ - والكرامات : هي كما يظهر عن
أولياء الله الابرار (١٢) •

والذي يدل على أن النبي يجب دخوله في الوجود ، هو أن الانسان
لا يحسن معيشته لو أنفرد ، بل يفتقر الى آخر من نوعه ، يكون مكفيا
به ، وذلك الاخر مكفيا بهذا ، أو بغيره •

حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم منتظما ، فيكون هذا مثلا ينقل الى
ذاك • وذاك يخبر لهذا ، وهذا ينشط لآخر ، والاخر يتخذ (الابرار) (١٣)
لهذا ، ولذلك احتيج الى الاجتماعات ، وعقد المدن ، فلا بد من المشاركة
التي لا تتم الا بمعاملة ، لا بد لها من سنة وعدل يوجبها سان ومعدل ،
أذ لو تركوا وأراءهم ، لاختلقوا عندما يريد كل واحد ما يحتاج اليه

(١) يذكر ابن كمونة في «تنقيح الابحاث للسلل الثلاث» ص ١ ، أنه في
بحثه للنبوة ملتزم جانب الحياد ، أي أنه يبحث المسألة بحثا مجردا
فهو يقول : «ولم أقل في شيء من ذلك مع الهوى ، ولا تعرضت
لترجيح ملة على أخرى •

(٢) من رأي هذا الفيلسوف أن الولاية ، وثيقة الصلة بالنبوة ، حيث
يقول : «الولاية تتأخم مرتبة النبوة ، فلا يعد الولي نبيا ، بل كل
نبي ولي ، وليس كل ولي نبيا • ومن الاولياء المتأخمين لدرجة
الانبياء من تصحب معونة الهية تحركه وتنشطه لعمل صالح عظيم
له وقع كبير ، مثل تخليص جماعة من الفضلاء من جماعة مسن
الاشرار» تنقيح الابحاث ص ٦ •

(٣) هكذا هي فسي «ك» ، «أ» •

(٤) يرى ابن كمونة أن لفظة النبي وكذا لفظة الرسول ، تطلق كل
منهما على أنه المخاطب من جهة الله تعالى ، لاصلاح نوع البشر •
راجع له : تنقيح الابحاث ص ٣ - ٤ •

ويغضب على من يزاحمه عليه^(٤) (جبل الانسان على الغضب على من يزاحمه)^(١) ، فلا ينتظم التعاون بينهم .
ولا بد للسنة من ضوابط وقوانين كلية ، تندرج جزئياتها تحتها ، فينتفع بها الجميع . ولا بد أن يكون هذا السان المقنن لتلك القوانين أنسانا ، ليخاطب الناس ، ويلزمهم السنة ، ولا بد من كونه متميزا بخصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستشعر الناس فيه أمرا^(٢) لا يوجد لهم ، لئلا يقع في وضع السنة منازع ، فيقع المحذور والمذكور .
وأما يكون ذلك ، لاختصاصه بآيات تدل على أن السنة من عند ربه ، وتلك^(٣) الايات هي معجزاته : فمنها قولية ، يكون لها الخواص أطوع ، ومنها فعلية يكون لها العوام أطوع ، وهي لا تتم بدون القولية لضرورة الدعوة الى الخير^(٤) ، حيثئذ يجب أن يعدهم بالثواب على الطاعة ، ويتوعدهم بالعقاب على المعصية . من عند ربهم التقدير ، على مجازاتهم الخير مما يخفونه ويبدونه .

ولولا الجزاء الاخروي لحملهم استحقاقهم اختلال العدل النافع في

(١) ما بين القوسين موجود بالهاش فقط في ك ، وقد نقلناها زيادة في توضيح المعنى .

(٢) أ «امر» .

(٣) أ «مثلك» .

(٤) هذا كله مطابق لما يراه أبين كمونة من أن النبوة مرحلة فوق العقل، أذ يقول : « أن النبوة طور اخر وراء العقل تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب ، وما سيكون في المستقبل ، وما قد كان في الماضي وأمورا آخر ، العقل معزول عنها ، كعزل قوة التمييز عن مدركات العقل وعزل قوى الاحساس عن مدركات التمييز : ولهذا نجد بعض العقلاء يأبى مدركات النبوة ويستبعدوها . وما ذاك ألا لانها طور لم يبلغه ولم يوجد في حقه ، فظن أنه غير موجود في نفس الامر» ، تنقيح الابحاث ص ٢ .

أمر معاشهم ، بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم ، الى ما يحتاجون اليه ، بحسب الشخص على مخالفة الشرع .

فمعرفة المجازي والشارع ضروري ، ولا تنحفظ هذه المعرفة بدون الحافظ ، الذي هو التذكار المقرون بالتكرار .

ولهذا فرضت العبادة المذكورة للمعبود ، وكررت عليهم ، ليستحفظ التذكير بالتكرير ، فواجب في حكم العناية دخول السنة والنبسي في الوجود إذ لولاهما لقاتت المصالح المذكورة .

ومن المعلوم أن الحاجة اليهما أشد من الحاجة الى أنبات الشمر على العيينين والحاجبين ، وتقرر الاخمص من القدمين ، وأشباه أخرى لا ضرورة اليها في البقاء ، بل هي نافعة فيه نفعا ما ، ولا يجوز أن تكون العناية تقتضي تلك المنافع ، ولا تقتضي هذه التي هي أهم منها وأنفع . والعقل السليم يحكم بذلك على طريق الحدس (١) .

وأذا بلغك أن عارفا أمسك عن القوت مدة ، غير معتادة ، فلا تستنكر ذلك ، فقد يقع مثله في مثل الامراض العادة التي تشتغل بها القوى الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة ، بهضم المواد الرديئة ، فتتحفظ المحمودة ويقل تحليلها .

(١) وما يعزز نسبة هذا الكتاب لابن كمونة ، أنه يورد هذا المعنى تقريرا بمعظم الالفاظ المذكورة هنا ، في كتابه الآخر «تنقيح الابحاث» ص ١٤ : «ومن نظر بعين الاعتبار في عناية الباري جل جلاله بخلقه وجد الحاجة الى وجود هذا الشخص في صلاح نوع الانسان أشد من الحاجة الى كثير من وجود أشياء لم تهمل العناية الالهية وجودها ، كأنبات الشمر على العيينين والحاجبين ، وتقليم الاخمص من القدمين ، وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة لها في البقاء بل هي نافعة فيه نفعا ما . فإذا اقتضت العناية الربانية تلك المنافع ، فكيف لا تقتضي هذه التي هي أهم منها ؟

والعارف إذا توجهت نفسه الى العالم القدسي أسستتبعته القوى
الجسمانية ، فرفقت الافعال النباتية ، فلم يقع من التطلل الا دون ما يقع
في حال المرض . اذ في المرض حرارة غريبة محللة ، ومضاد مسقط للقوة
وعدم (لوحة ٣٣٢) السكون البدني . الذي يقتضيه ترك القوى البدنية
أفاعيلها: ١١ عند مشايعتها للنفس .

وكذلك اذا بلغك أن عارفا أطلق بقوته ما خرج عن وسع مثله فأن
الغضب ، والانتشاء المعتدل والفرح المطرب ، يزيد في القوة زيادة
كثيرة ، والعز والخبف ينقصها نقصانا كثيرا ، فلا عجب لو أرتاح
العارف أرتياحا ، يولي قوته سلاطة أو غشيته عزة تشعل قواه حمية ،
ويكون ذلك أعظم مما يكون عند طرب أو غضب لغير ذلك .

وأول درجات حركات العارفين هي الارادة ، وهي أول حركة
النفس الى الاستكمال بالفضائل . وقبلها التوبة ، وليست بحركة ، إنما
هي عبارة عن تألم النفس على ما أرتكبت من الرذائل ، مع جزم القصد
الى تركها ، وتدارك انفائت ، بحسب الطاقة . ثم يحتاج في نيل الكمال
الحقيقي الى الرياضة ، وهي : منع النفس عن الالتفات الى ما سوى
الحق ، وأجبارها على التوجه نحوه ، ليصير الانقطاع عما دونه ،
والاقبال عليه ملكة لها ، وذلك إنما يتم بأزالة الموانع الخارجية بتنحيه
ما دون حق عن سنن الايثار .

والداخلية بصرف قوى التنيل والتوهم (١٢) الى التوهمات المناسبة
للأمر القدسي عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي ، وبتهيئة (الشر) (١٣)
لان تتمثل: في الصور العقلية بسرعة .

(١) أ «أفعالها» .

(٢) أ «في الوهم» .

(٣) في أ ، ك «المسر» هكذا .

(٤) أ «تقييل» .

وأذا بلغت الارادة والرياضة بالعارف حدا ما ، ربما عنت له
خلسات من اطلاع لنور الحق عليه . لذينة ، كأنها بروق تومض اليه ، ثم
تخمد عنه .

وقد تكثر عليه هذه النواشي ، إذا أسعن في الارتياض ، وربما
غشيتة في غير حال الرياضة . وربما صار المخطوف مألوا ، والوميض
شهابا بينا . ولعله يتدرج الى أن يكون له ذلك متى شاء ، وربما انتهى
به ذلك الى أن يغيب عن نفسه ، فيلحظ جناب القدس فقط . وأن لحظة
نفسه : فمن حيث هي لا خطة ، لا حيث هي بزبنتها ، وهذه اخر درجات
السلوك الى الحسق . وما يليها هو درجات السلوك فيه .

وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبله ، وهي مما لا يفهمها
الحديث ، ولا تشرحها العبارة ، ومن أحب أن يعرفها فليتدرج الى أن
يصير من أهل المشاهدة لها ، دون المشافهة بها .

والمراد بالمشاهدة ههنا ، هو الادراك بلا منازعة من قوة أخرى ،
بخلاف اليقين . ومن طلاب هذه الطريقة ، من يكون مائلا الى الجناب الاعلى
بأصل فطرته ، من غير تعلم علم . ومنهم من يميل اليه بما اكتسبه من العلوم
الحقيقية ، أو من مجرد السماع والتقليد .

وأذا لم يكن المريد عالما ، فلا بد له من شيخ محقق محق ، سالك ، ليرشده
الى سواء السبيل . ويحتاج الى ألا يتفق له من الخطأ والاحوال البدنية
والنفسانية ، إلا ما ينفره عن العالم الادنى . ويرغبه في العالم الاعلى .

ومن ضرورياته ترك الفضول ، وأصلاح الضروريات . ومن
الفضول العلوم التي لا يستعان بها على القرب الى الله تعالى . ومن
الضروريات الغذاء ، فيجب أصلحه ، بأن يكون قليل الكمية ، لئلا
يقع الاشتغال بهضمه ، عن التوجه الى المطلوب كثير الكيفية ، ليستدرك
بذلك خلل قلبه .

ومنها المبصرات . أما الالوان ، فالمشترقة منها : تمد الروح ،

وتفرح القلب . وتبسط النفس ، لا أن النور محبوب الروح ومعشوقه ،
والظلمة بالضد . ولا يجوز له النظر الى النفوس الدقيقة^(١) المختلفة ،
لئلا تشتغل النفس بتأملها . ولا الى الدور والقصور والولدان والفلمان ،
فان النظر الى ذلك مما يثير الشهوة . ويقطع المريد عن مطلوبة . بل
يجب أن ينظر الى السماء والارض ، والجبال ، والبحار ، والمفاوز ، فأن
الاعتبار بهذه . مما يميل النفس الى ذلك الجناب .

ومنها المسموعات . والالحان المقترنة بكلام مشعر بنرض الطالب ،
مدخل عظيم في الغرض .

وليجتهد المريد في^(٢) تقليل الكلام وأستماعه . وأن يكون مسكنه
في ظل الجبال . والمواضع الخالية . فأن ذلك يخلصه من كثير من
القواطع .

ومنها المشمومات . والروائح الطيبة تمد الاعضاء الرئيسية ،
فيجب تعامدها . مع مراعاة حال الاهوية ، فانها من أقوى الامور
الضرورية .

ومنها الملابس . ويجب أن يقتصر من الملبوس على ما يدفع به
ضرر البرد والحر ، لا غير . وأن يطرح الجماع أن أمكن ، والا فليقلله
وليستعن على ذلك بالصوم ، وقلة الاكل .

وأشتغال المريدين بالذكر الدائم . وترك الاحساس والحركات ،
وقطع الخواطر التي تجر الى هذا العالم ، هو من أقوى المعينات على
حصول الغرض المقصود .

وأذا لم يعاضده التوفيق من الله تعالى ، لم ينجح شيء من ذلك .
على أنه لا منع من ذلك الجناب ولا حجاب (لوحة ٢٣٣) وأنما

(١) أ «للدقيقة» .

(٢) في ك «من» .

الاحتجاب^(١) متخصص بجائنا ، والنفحات الالهية دائمة مستمرة^(٢) .
وكل من وفق للتوصل اليها وسل . فمن لم يكن الله له نورا فما له من
نور .

(١) أ «الحجاب» .

(٢) في مثل هذا المعنى يقول ابن كمونة : «قد يرسخ الايمان في النفس
لا بدليل معين محرر ، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت
الحصر تفاصيلها» تنقيح الابحاث ص ١٤ .

الفصل السادس

فسي

أبديية النفس وأحوالها بعد خراب البدن

ليس تعلق النفس بالبدن تعلقا ، يقتضي فسادها بفساده ، لان ذلك التعلق : أما أن يكون تعلق المتأخر عنه في الوجود ، أو المكافيء له في الوجود ، أو التقدم له في الوجود . وأعني بالتقدم والتأخر ههنا : ما هو بالذات ، لا بالزمان . والاول محال ، ألا لكان البدن علة النفس ، وليس هو علة فاعلية لها ، لما سنبين .

ولا علة قابلية ، لما بين أنها غير منطبعة فيه ، ولا علة صورية ولا غائية ، فإن الاولى أن يكون الامر بالعكس ، وذلك ظاهر . ولا شرطا وسنبين بطلانه ، فبطلت أقسام العلية .

والثاني وهو أن يتعلق بالبدن تعلق مكافيء له في الوجود ، محال أيضا ، فإن التعلق على الوجه المذكور ، وأن كان أمرا ذاتيا لا عارضا ، فكل واحد منهما مضاف الذات الى صاحبه ، فليسا بجوهرين ، لكنهما جوهران ، هذا خلف . وأن كان ذلك أمرا عرضيا لا ذاتيا ، فمتى فسد أحدهما بطل العارض الاخر من الاضافة ، ولم تفسد الذات بفساده . ثم الاضافة أضعف الاعراض ، فإنه ينتقل ما على يمينك الى يسارك وتبدل^(١) أضافتك اليه ، دون تغير في ذاتك ، وكيف (ويكون)^(٢) أضعف الاعراض مقوما لوجود الجوهر ، هذا مما لا يقبله العقل السليم .

والثالث وهو : أن يكون تعلق النفس بالبدن تعلق المتقدم في

(١) أ «تنتقل» -

(٢) سقطت من ك -

الوجود ، هو غير موجب أن يعدم بعدمه ، إذ لا يعدم المتقدم بالذات عند فرض عدم المتأخر ، بل يجب أن (يمرض)^(١) السبب المعدوم في جوهر النفس ، فيفسر معه البدن ، وألا يفسد البدن بسبب يخصه . لكن فساد البدن يكون بسبب يخصه ، من تغير المزاج أو التركيب .

فيتبين أن خراب البدن لا يعدم النفس ، فلو جاز عدمها ، لكان بسبب آخر ، لكنك قد علمت أنها بسيطة وقائمة بذاتها ، وكل ما هو (٢) كذا ، فلا يكون بعد وجوده بالفعل قابلاً للعدم ، مع وجود علتة الفاعلية . فإن كل ما هو بالفعل وقابل للعدم بقوة وجوده وعدمه في غيره .

فإن الشيء من حيث هو بالفعل ، لا تكون نفسه بالقوة لنفسه ، وأن كان يجوز أن يكون بالقوة ، لحصول أمر آخر ، لا أن فيه قوة وجود نفسه وعدمها .

وأذا تأملت علمت أن البدن ليس بجامل لقوة وجود النفس وعدمها ، بل إنما فيه قوة تعلقها به وعدم تعلقها به . فإن معنى كون الشيء محلاً لامكان وجود شيء آخر ، هو تهيوؤه لوجوده فيه ، حتى يكون حال وجوده مقترناً به .

وكذلك في إمكان فساد شيء ، ولهذا يعتنع أن يكون الشيء محلاً لفساد نفسه ، بل البدن إنما كان مع هيئة مخصوصة محلاً ، لامكان وتهيوؤه لحدوث صور^(٣) تقارب ، وتجعله محصلاً ، والنفس هي المبدأ القريب تلك الصورة .

ولا يصح وجود الشيء دون وجود مبدئه ، ويزول ذلك الاستعداد والتهيوؤه بحدوث تلك الصورة ، لزوال ما كان البدن معه محلاً ، لامكان

(١) سقطت من أ .

(٢) أ «وكلمة تكون» .

(٣) أ «صورة» .

ذلك ، وهو الهيئة المخصوصة .
وبقى بعد ذلك محلا لامكان فساد الصورة المقارنة له ، وزوال
الارتباط الذي حصل للنفس به .

فليس (١) البدن مع هيئته المخصوصة شرطا في وجود النفس ، من
حيث هي جوهر مجرد ، بل من حيث هي مبدأ صورة متنوعة . فالنفس
أذ هي بسيطة فليست ب مركبة من قوة قابلة للفساد ، مقارنة لقوة
النبات ، فأنهما لا يجتمعان في الذات ألا ل امرين مختلفين فيها .

والمراد بالقوة هو الاستعداد التام ، لا الامكان اللازم
(للماهيات) (٢) ، فإن ذلك (لا) (٣) يقتضي التركيب ، لكونه ليس أمرا
وجوديا ، كما عرفت .

ولو اقتضى ذلك لكان كل بسيط من الممكنات مركبا ، وأذ لا
قابل (٤) لها ، فقوة بطلانها لا تكون في غيرها ، فأذن قوة بطلانها لو
كانت مما تبطل لكان أما في ذاتها ، أو في شيء آخر ، لاستحالة قيامه
بذاته . وأذ ليس هو في أحد الامرين ، وليست بباطلة البتة .

وكل ما يقبل الفساد ، ولا حامل له ففيه شيء يقبل الفساد ،
ويجري منه مجرى مادة الجسم له . وشيء يفسد بالفعل ، ويجري مجرى
صورة الجسم له . فالنفس لو قبلت الفساد ، لكانت بهذه المثابة ، لكنها
مجردة ، فتكون مادتها أيضا مجردة ، فلو قبلت الفساد لعاد الكلام فيها .
وتلك المادة تكون هي الماقنة المدركة لا محالة ، أذ هي التي
وجودها لذاتها ، دون الصورة ، أو ما هو كالصورة . فيكون ما هو

(١) أ «وليس» .

(٢) سقطت من أ .

(٣) سقطت من ك .

(٤) أ «قوة» .

كالمادة للنفس ، هو النفس ، هذا خلف - وبتقدير ألا يكون خلفا ،
فالمطلوب (لوحة ٣٣٤) وهو بقاء النفس حاصل أيضا .
وكل مركب لا يكون حالا في شيء فلا بد وأن يكون بعض بسائطه
غير حاله أن لم يكن كل واحد منها كذلك . وحينئذ يكون ذلك الجزء
لكونه مجردا وقائما بذاته ، هو النفس ، ولا مدخل للجزء الاخير في
ذلك .

وهذا كله إنما يدل على امتناع عدم النفس أذ لو كانت علتها
الفاعلية المعطية لها الوجود لا تنعدم ، أما لو جاز عدمها فلا يتصور
بقاء النفس ، على تقدير وقوعه . فإن الوجود والبقاء لا يستفادان في
ممكّنات الوجود ، الا من العلل التي تستند اليها .

فالنفس لا يتصور عدمها عن الخارج الا بارتفاع علتها الفاعلية
عنه . وأذ هي بسيطة وقائمة بنفسها فعلتها الفاعلية - كما علمت -
لا بد وأن تكون كذلك . فيمتنع عدمها الا بعدم علتها التي هي كذلك .
وهكذا حتى ينتهي الامر الى واجب الوجود ، وهو ممتنع العدم ، فالنفس
ممتنعة العدم ، فهي أبدية الوجود ، وهو المطلوب .

ومن البراهين على أبدية النفس : أنه لو بطلت لافتقر بطلانها
الى سبب هو غيرها ، أذ الشيء لو اقتضى عدم نفسه ، لما وجد أصلا ،
بل كان ممتنعا .

وذلك الغير يمتنع أن يقارن وجوده وجود النفس ، وألا لم يكن
علة تامة ، لعدمها ، فإن العلة التامة لا ينفك عنها المعلول .

وكل ما هذا شأنه فلاارتفاعه مدخل في وجودها ، فهو ضدها أن كان

أمرا موجودا ، وشرطها أن كان معدوما . لكن النفس لا محل لها
ليعدها ضد بمعانيتها عليه ومزاحمتها فيه .

وأذا كانت العلة المعطية لوجودها باقية - كما علمت - ، ولا محل
لها ليزاحمها شيء عليه - وجب بقاؤها ببقاء ما هي مستفيدة الوجود
منه . ولا يمنع من بقائها به ووجود شيء آخر البتة ، وهو ظاهر من
أصول سبق تقريرها .

والشرط الذي فرض أن عدمه معدم لها : أن كان مباينا لها
فظاهر أن مع بقاء العلة التي تقتضي إفاضة الوجود لذاتها ، لا تأثير
لعدم ذلك المباين في ارتفاع الوجود الفاضل منها . وأن لم يكن مباينا
لنفس ، فيجب أن يكون كمالاتها ، إذ أولى الاعراض بأن يكون عدمه
معدما لها ، هو الاعراض التي هي كمالات لها .
ولو كان عدم هذه معدما لها ، لكانت النفس العديمة الكمال لا
تبقى مع البدن ، ولكانت الاعراض المضادة (لكما)^(١) لها جديرة بأن
تبطلها ، كالأفعالات عن البدن والجهل المركب .

فكان كل نفس شريرة لا تثبت في حال تعلقها بالبدن ولا فسي
حال عدم تعلقها به ، فانه لا تأثير للعلاقة الإضافية لها مع البدن فسي
ذلك ، لما مر .

ونحن نجد النفس التي قد تبين أن ماهيتها ليست شيئا مغايرا
لأدراكها ذاتها ، لا تتغير ولا تنتقص في أدراكها ذاتها ، تتغير أعراضها

(١) سقطت من ك .

وأختلافها يكون كاملا (١) لها أو نقصا ، فهي أذن لا تنعدم البتة .
وأنت تعلم أن النفس إذا فارقت البدن ، ولم تتعلق ببدن آخر ،
فانه يزول عنها الاشتغال بقوى البدن ، فيخلص لها اشتغالها بذاتها ،
فتشاهد ذاتها مشاهدة تامة .

وقد عرفت معنى هذه المشاهدة ، ولا شك أن الشعور بالوجود
سعادة ، وإذا فارقتا البدن ، كان شعورنا بذواتنا أتم ، لانا لا نشعر
بذواتنا ، مع العلاقة البدنية ، الا (٢) مخلوطا بالشعور بالبدن . وكذلك
تكون معقولاتنا أتم تجردا ، وذلك لانا لا نعقل سببا ونحن بدنيون الا
ويقترن به خيال ، أو ما يشبه الخيال .

فاذا أنقطعت العلاقة بين النفس والبدن ، وزال هذا الشوب ،
صارت المعقولات العقلية ، والشعور بالذات مشاهدة ، فكان التذاذ
النفس بحياتها أتم وأفضل .

وللنفس باعتبار كل قوة نفسانية لذة وخير وأذى وشر ، يختص
بتلك القوة . فلذة الشهوة الكيفية الملائمة ، ولذة الغضب الظفر ، ولذة
الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكر الامور الماضية .

وأذى كل واحد منها ما يضاده ، وكل ما كماله أفضل وأتم وأدوم
وأكثر وأوصل اليه ، فاللذة له أبلغ وكذا الذي هو في نفسه أكمل
فعلا ، وأفضل وأشد أدراكا .

والكمال الخاص بالنفس الناطقة ، من جهة القوة العقلية ، ان
يصير عالما عقليا مرتسما فيه صورة (٣) الكل ، والنظام المعقول فيه ،
والخير الفائض اليه ، فيكون حينئذ موازيا للعالم الموجود كله ، مشاهدا

(١) أ «يكونها» .

(٢) أ «لا» .

(٣) أ «صور» .

لما هو الحسن والخير المطلقين .

وهذا أتم وأفضل من كمالات القوى الأخرى ، بل هو في مرتبة يقبح معها أن يقال : أنه أفضل وأتم ، إذ لا نسبة له إليه فضيلة وتاما وكثرة ، وسائر ما يتم به التذاذ المدركات ، مما ذكر .

ثم كيف يقاس دوام الأبدى بدوام الفاسد المتغير ، وكيف يكون حال ما وصوله بملاقة السطوح ، إلى ما هو متغلغل في كنه المدرك ، وكيف يقاس كمال الإدراك إلى الإدراك ، والمدرك إلى المدرك .

فإن العقل أكثر عدد مدركات من الحس ، وأشد تقصيا (١) (لوحه ٣٣٥) للمدرك وتجريدا له عن الزوائد ، وخوضا في باطنه وظاهره . وشواغل البدن وعوائقه تمنع من الاشتياق إلى ذلك الكمال اشتياقا يناسب مبلغه .

فإن اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها من الالتفات إلى المعقولات فلا تجد منها ذوقا ، فلم يحصل لها إليها شوق كالعنين الذي لا يشترق إلى الجماع ، والاصم الذي لا يشترق إلى سماع الألحان .

وأستمرار وجود ما هو أضداد كمالات النفس ، وكونها مشتغلة بغيرها يمنعها عن أدراك ما ينافيها ، من حيث هو مناف لها ، فلا تتألم بحصوله لها ، كالمرور الذي ربما لم يحس بمرارة فمه ، إلى أن يصلح مزاجه . والذي هو كريم النفس إذا تأمل عويضا يهيمه ، وعرض عليه شهوة ، وخير بين الطرفين أستخف بالشهوة . والانفس العامية أيضا قد تؤثر الغرامات والالام ، الفادحة ، بسبب أفتضاح أو شوق إلى أمر عقلي . وإذا أنفصلنا عن البدن ، وكانت النفس منا تنبته فيه ، لكمالها الذي هو معشوقها ، ولم تحصله . وهي بطبعها نازعة إليه ، إلا أن اشتغالها بالبدن أنساها إياه ، كما ينسى المريض الاستلذاذ بالحلو ، ويميل إلى المكروهات بالحقيقة ، تألمت بفقده تألما كبيرا ، وكان مثلها

(١) أ «تفيض» .

الخدر الذي لم يحس بمؤله ، فلما زال عائقه أحس به .
وإذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها
به عند مفارقة البدن أن تستكمل الاستكمال الذي لها أن تبلغه وتصل
إليه ، وجذت لنيل ما كانت أدركته وتنبهت له ، لذة عظيمة ، هي أجل

من كل لذة ، وأشرف . وهذه هي السعادة الحقيقية .
وأما النفوس الساذجة التي لم تكتسب الشوق إلى هذا الكمال ،
ولم تكتسب أيضا هيئات رديئة من البدن ، لم يحصل لها التألم لفقد
الكمال ، لعدم تنبهها له .

وأن كانت مكتسبة للهيئات البدنية الرديئة ، فربما أشتاقت إلى
مقتضى تلك الهيئات ، فتعذبت عذابا شديدا بفقد البدن ومقتضياته ،
من غير أن يحصل المشتاق إليه ، لأن آلة ذلك قد بطلت ، وخلق التعلق
بالبدن قد نفى .

والتعذب الذي يكون بسبب هذه الهيئات لا يبقى دائما لزوال
هذه الهيئات ، بعد الموت شيئا فشيئا ، لانقطاع أسبابها التي حصلت
منها كذلك ، ومناقاة اللذات (١) لها . وهذه تختلف في شدة الرذاعة
وضعفها ، وفي سرعة الزوال وبطله .

ويختلف ما يكون منها من التعذب ، بحسب الاختلافين . ويجب
أن تعلم أن السعادة الحقيقية ، لا تتم إلا بأصلاح القوة العملية من
النفس ، بأن تستعمل المتوسط بين الخلقين الضدين ، فيحصل للنفس
الهيئة الاستعلائية على البدن (٢) ، فلا تنفعل عن قواة (لانا لا نفعل) (٣)
أفعال المتوسط ، دون أن تحصل ملكة المتوسط ، التي هي تبرئة النفس
الناطقة عن الهيئات الانقيادية ، وتبقيتها على جبلتها . فإن المتوسط

(١) أ «الذات» .

(٢) أ «البدل» .

(٣) سقطت من ك .

غير مضاد لجوهر النفس ، ولا مائل به الى جهة البدن ، بل عن جهته ،
لانه يسلب عنه الطرفين دائماً .

والوساطة المذكورة هي العدالة ، وقد عرفت أنها عفة وشجاعة
وحكمة ، وأن هذه هي أصول الفضائل الخلقية .

ومجموعها العدالة ، فالعفة منسوبة الى القوة الشهوانية ،
والشجاعة الى القوة الغضبية ، والحكمة الى القوة العقلية .

وأعني بالحكمة ههنا ، الملكة التي تصدر عنها الافعال المتوسطة
بين الجزيرة والغباوة ، أعني ملكة توسط استعمال القوة العملية ، فيما
يدبر به الحياة ، وما لا يدبر . كما أن الشجاعة ملكة التوسط بين
التهور والجبن . والعفة ملكة التوسط بين الجود والفجور .

وهذه الاطراف كلها رذائل ، يجب اجتنابها . وبالجمله فكمال

النفس الناطقة من جهة علاقة البدن أن تستولي على القوة البدنية
ولا تستولي هي عليها ، وأن تكون شهوة الانسان وغضبه وفكره نسي
تدبير الحياة وغيرها على الاعتدال ، وعلى ما يقتضيه الرأي الصحيح .
ومن تفاريع الحكمة بهذا المعنى : الفطنة والبيان واصابة الراي
والحزم والصدق والوفاء والرحمة والحياء وعظيم الهمة وحسن العهد
والتواضع . فهذه إحدى عشرة (١) فضيلة ، تختص بالحكمة . ومقابل
كل واحدة (٢) منها هو رذيلة .

ومن تفاريع الشهوانية : القناعة والسخاء ، وهما (٣) فضيلتان
يكتنف كل واحدة منهما رذيلتان . ومن تفاريع الغضبية : الصبر
والعلم وسعة الصدر وكتمان السر والامانة . ومقابلات هذه الخمس
رذائل . وقد كان من مجموع ما ذكر ، أن كمال النفس النطقية ، أن

(١) في ك ، أ «أحد عشر» .

(٢) في ك ، أ «واحد» .

(٣) في ك «وهم» .

تبقى مجردة عن المادة ، من جميع الوجوه ، منتقشة بهيئة الوجود . ولا يتم التجرد بالكلية ، ألا عند ترك البدن ، والانقطاع عنه انقطاعا كلياً .

وعلاقة البدن (لوحة ٣٣٦) هي التي تعقل النفس عن الشوق الذي يخصها ، (و) عن (١) طلب الكمال ، الذي لها ، وعن الشهور بلذة الكمال ، أن حصل لها ، والشهور بالأم القصور عنه . وليس ذلك لان النفس منطبعة في البدن ، (أ) (٢) ومنغمسة فيه .

ولكن العلاقة بينهما ، وهي الشوق الجبلي الى تدبيره ، والاشتغال بآثاره ، وما يورده عليها من عوارض ، وبما يتقرر فيها من ملكات ، هو مبدؤها .

فإذا فارقت وفيها الملكة الحاصلة بسبب التعلق به ، كانت قريبة الشبه من حالها وهي متعلقة (٣) به .

ثم أن الهيئة البدنية مضادة لجوهر النفس ، مؤذية له . وإنما كان يلهيها عن ذلك البدن ، وتمازج انغماسها فيه . فإذا فارقت النفس البدن أحست بتلك المضادة ، وتأذت بها .

وتلك الهيئة تبطل قليلا قليلا ، مع ترك الافعال المبقية لها بتكررها ، حتى تزكو النفس ، وتبلغ السعادة التي تخصها .

وهذا كله على تقدير أن تتجرد النفس عن التعلق بالجسم مطلقا . أما إذا تملقت بعد الموت بشيء من الاجسام ، فذلك غير مانع من أن تحصل لها لذات والام عقلية ، مع اللذات والآلام الحسية الحاصلة ، بسبب التعلق بالجسم . وهذا التعلق ممكن (٤) وقوعه على وجوه منها :-

(١) سقطت من أ .

(٢) سقطت من أ .

(٣) أ «معلقة» .

(٤) أ «فيمكن» .

ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل لنا الى اثباته ، ألا من طريق الشريعة . وتصديق خبر النبوة ، وذلك هو الذي للبدن عند البعث ، وهو الماد البدني . وخيرات البدن وشروره معلومة ، ولا يعتقد بها في جنب الخيرات والشرور العقلية .

ومنها أن تتعلق النفس بعد مفارقة البدن^(١) ببعض الاجسام السماوية ، أو ما يجري مجراها .

وتكون تلك الاجسام آلة لتخييلات النفس ، فتشاهد بها الخيرات والآلام الحسية . فإن الصور الخيالية لا تضعف عن الحسية ، بل ربما تزداد عليها تأثيرا وصفاء ، كما يشاهد في المنام .

فربما كان المحكوم به أعظم شأنا في باب من المحسوس . ولمثل ذلك اخر الامر يقضي بهم الى التجرد بالكلية ، والاستعداد للوصول الى غاية الكمالات النفسية ولا يستبعد أن يكون لكثير من النفوس جرم واحد . يشاهد كل منها فيه الصور ، وليس لها تحريك ذلك الجرم ، ليتمانع باختلاف أرادات . ولا يبعد أن يكون للاشقياء جرم اخر ، أو أجرام أخرى كذلك ، يتخيلون بها صور المؤذيات ، التي توعدوا بها وغيرها . وحكمنا بذلك أنما هو من طريق الاحتمال والتجوز ، لا من طريق القطع واليقين .

ومنها التناسخ في أبدان من جنس ما كانت فيه : إما بدن أنساني أو حيواني أو نباتي أو معدني . ومتى كان تكون الاشخاص البدنية التي تصلح لتعلق النفس بها ، أزليا ، وكانت النفس الانسانية قديمة ، كان هذا واجبا ، لاستحالة وجود ما لا نهاية له من النفوس ، لوجوب وتناهي الملل ، وتناهي الحثيات ، التي باعتبارها يتكرر وجود الملولات .

وإذا تناهت ولم يتناه تكون الاشخاص ، فلا بد من تكرار حصول

(١) «البدن» .

الانفس في الابدان ، ومتى كان واحد من الامرين غير حاصل في نفس الامر ، لم يجب ذلك ، اللهم الا من جهة أو جهات لم نعلمها الى الآن .

ونفس الانسان من حيث وحدتها وبساطتها ، يجب ألا تكون حادثة لما عرفت في مباحث العلل ومعلولاتها ، بل أنما تكون حادثة من حيث تعتبر فيها اثنتان ما ، كإضياف أضافة أو غيرها اليها .

فإن الملة القديمة إذا اقتضت لذاتها صدور أمر عنها ، فلا تنفك البتة عن تعلق ذلك الأمر بها ، ولا يتوقف ذلك التعلق بها على شرط فلا ينعدم تعلق المعلول بعلمته الفاعلية (١) أصلا . وأن جاز أنعدام تعلقه بعلمته القابلية ، أن كان له قابل ، كما في الاعراض ، وقد سبق تقرير ذلك . ويحتاج الى فضل تأمل وذهن ثاقب .

ومن هذا يظهر أيضا أن النفس لا يعدم جوهرها الوجداني ، فانه لو عدم لكان سبب عدمه ، أما وجود أمر أو عدم أمر .

فإن كان وجود أمر ، فلا بد وأن يتبعه عدم علمتها التي يجب قدمها لاستحالة صدور القديم عن الحادث . ويعود الكلام في عدمها كذلك الى أن يلزم عدم الواجب ، كما استعلم ، وهو محال .

وأن كان عدم أمر ، فذلك الأمر المعدوم : أما قديم ويعود المحال وأما حادث وحينئذ يلزم من عدمه السابق عليه عدم النفس قبل وجودها ، كما يلزم من عدمه المتأخر عن وجوده عدم النفس ، بعد وجودها . فتكون النفس من حيث وحدتها وبساطتها حادثة ، لسبق عدمها على وحدتها ، وفرضت غير حادثة . من هذه الحيثية ، هذا خلف .

(١) «القابلية» .

الفصل السابع
فسي
اثبات النفوس السمائية
وكيفية تصوراتها وتحركاتها

قد عرفت وجود الحركات الدورية للأجرام السماوية ، وعرفت
اختلاف الافلاك والكواكب ، في جهات تلك الحركات ، وفي (لوحة ٣٣٧)
سرعتها وبطئها وفي أن بعضها بالذات ، وبعضها بالعرض ، وأن ما
بالعرض لابد وأن يكون تابعا لما بالذات .
وقد عرفت أيضا أن الحركة التي بالذات : إما قسرية أو طبيعية
أو ارادية . فالحركات المستديرة للسمائيات ، لا تنخرج عن أحد هذه ،
والاولان باطلان ، فتعين الثالث ، وهو كونها ارادية . أما بطلان كونها
قسرية ، فلان حركات الافلاك لو كانت قسرية ، لكانت على موافقة
حركة القاسر ، فان التحريك القسري لا يكون إلا بالاستصحاب ، فكان
يجب ألا يختلف في الاقطاب وقد علمت (أن) (١) اختلافها فيها .
ثم أعلى ما يتحرك من الافلاك ليس فوقه ما يحركه ، وما تحته أن
دافعه أو زاحمه ، ليكون قاسرا له ، فتلك المزاحمة والمدافعة حركة أيضا .
فان كانت قسرية فلا بد وأن تنتهي الى ارادة أو طبيعة تصدّر
عنها بعض الحركات السمائية . أذ يعلم قطعا أن العالم العنصري غير
قاسر في الحركة للعالم السماوي .
فالسماويات أن كان فيها ما حركته قسرية فليس كلها كذلك .
فنجعل كلامنا فيما ليس بقسري الحركة .
وأما بطلان كونها طبيعية ، فلما علمت في مباحث الحركة أن الحركة

(١) سقطت من ك .

فأنه يسبقه تصور ، فهذه الحركة يسبقها تصور .
فللسماويات حياة وأدراك ، فحركاتها أما عقول أو نفوس ،
لكن العقول لا تحرك الجسم مباشرة ، لكون ذلك ينافي كونها
عقولا .

فأنا نعني بالعقل الذات المجردة عن المادة وعلائقها وتدابيراتها ،
فهي أذن نفوس ، وتصوراتها يجب أن تكون جزئية وكلية معا ، لأنها
لو لم يكن لها من التصورات الا التصور الكلي فقط ، لامتنع تحريكها
للجسم السماوي ، لان التصور الكلي لا يصدر عنه حركة جزئية ، وألا
لافتقرت الى سبب مخصص تقترب به ، ولا يكون هو وحده موجب تلك
الحركة المعنية .

الا ترى أنا اذا حكمنا بأن البلد الفلاني ينبغي أن يقصد ، لا يكفي
فيه مجرد حكمنا بأنه ينبغي قصد بلد مطلقا ، بل لا بد معه من الشعور
بالبلد المخصوص . والحركات الفلكية جزئية ، فأذن تصدر عن تصور
متجدد جزئي ، ليخرج بها المتصور من القوة الى الفعل في أمر ما ، هو
غير الحركة .

فإن الحركة لا تطلب لذاتها ، بل إنما تطلب لغيرها ، كما سبق
وليس غرضها من الحركة أمرا شخصيا تقف عنده ، لأنها لو وجدت أو
قنطت لوقعت على التقديرين ، فما دامت حركاتها . وسنبرهن على دوام
حركاتها ، فلها إرادة كلية ، وتصور كلي أيضا .

كونها عن إرادة : فقد وجب أذن أن تكون الحركة الفلكية إرادية . فلها
الوضعية إذا لم تكن عن قسر ، فيمتنع أن تكون عن طبيعة ، بل يتعين
له إرادة كلية ثابتة كحركة كلية تلك الإرادة الكلية ، مع الوصول الى

نقطة توجب إرادة جزئية للحركة من تلك النقطة الى نقطة أخرى .

ثم الحركة المتقدمة ليست علة مطابقة لحركة متأخرة ، بل كل فلك
محرك مريد ، وكل محرك مريد ، فإنه يسبق تحريكه شوق ، وكل شوق

وهكذا دائما يكون الوصول الى كل نقطة مع الارادة الكلية علة
لارادة وحركة جزئيتين ، فلو لا الارادة الكلية ، ما وجب تحدد الارادات
والحركات الجزئية على الدوام . والارادة لكون الجسم في حد ما من
المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه ، وإذا (١) وجدت امتنع
أن يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده ، لان
ارادة الابدان لا تتعلق بالموجود ، بل كان في حد آخر قبله ، وامتنع أن
يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله .

فأذن تأخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لامر يرجع
الى الجسم ، الذي هو القابل . لا الى الارادة ، التي هي الفاعلة .

ومع وصوله الى الحد الذي يريده تفنى تلك الارادة ، ويتجدد
غيرها ، فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد مع ذلك
الوصول . ووجود كل ارادة سببا لوصول يتأخر عنها ، فتستمر الحركات
والارادات ، أمستمرار شيء غير قار ، بل على سبيل تصرم وتجدد .
والسابق لا يكون بانفراد علة للملاحق ، بل هو شرط ما تتم العلة
بانضيافه اليها . ولو طلب الفلك بحركته وضعا معيننا موجودا ، لكان
ذلك تحصيليا للحاصل . بل يطلب وضعا فرضيا يفرضه ويتجه اليه
بالحركة ، وليس هو فرضيا يقف عنده ، وألا لوقفت الحركة ، وهو
محال ، لما سيأتي .

فلا بد وأن تطلب وضعا معيننا فرضيا كليا ، ولا منافاة بين كونه
معينا وبين كونه كليا . فإن الكللي له مع كليته تعين يمتاز به عن سائر
الكليات . وتقييده بالجسم الجزئي الواحد ، لا يضر كليته ، وقد عرفت
ذلك فيما مر ، فلا بد للفلك (لوحة ٣٣٨) من ارادة كلية عقلية .

فله نفس ناطقة ، كما لنا ، وأن كانت في جوهرها ، وفي مرتبتها
من الوجود أفضل مما لا يمكننا الاطلاع على قدر التفاوت فيه . بل

(١) أ إذاء .

الاشبه أن نسبة نفوسها الى نفوسنا ، في الشرف ، كنسبة أبدانها الى
أبداننا في ذلك .

وليس حال الفلك كحالنا في الحركة ، فإن لنا خطوات ، ومسا
يجري مجراها ، تتعين أرادتنا الجزئية للحركة من حد الى حد بها .
والفلك فأوضاعه متشابهة ، وما يفرض فيه منتهى حركة جزئية
من النقط ، ليس بأولى من نقطة أخرى .

وأما تختلف حدود حركته بقياسه الى غيره ، كمقابلته وترييمه
وتسديسه ، وغير ذلك من المناسبات الكوكبية ، وهذا القدر ، فيكفي في
أختلاف أرادته الجزئية ، وتعين حدود حركاته .

وليست حركاتها لمجرد أخراج الاوضاع من القوة الى الفعل ، فإنه
لو كان كذا ، ما دام دورانها على قطبين ثابتين ، فإنه مع ثبات حركاتها
على القطبين أوضاع من قبل ثبات القطبين بالقوة أبدا . بل الحدس
يحكم بأنها مثال لذات روحانية ، تنبعث عنها الحركات .

والحركات معدة لحصول تلك اللذات ، وكثيرا ما تتفعل أبداننا
بالحركة عن هيثات تحصل في نفوسنا ، كما يتحرك البدن بالرقص
والتصفيق وما يشبههما ، عن طرب وأرتياح يحصل للنفس . فهكذا
تنبعث حركات الافلاك ، عما يأتيها من الافق الاعلى .

الباب السادس
فسي
العقول واثارها في
العالمين الجسماني والروحاني

الفصل الأول

فـيـ

أن العقل هو مصدر

وجود النفوس كلها

إذا نظرت في خواص الواجب والممكن ، من حيث هو واجب وممكن فلا تشك في أن النفوس الارضية والسماوية ممكنة الوجود ، لا واجبة الوجود سواء كانت قديمة أو حادثة . وكل ممكن الوجود فيستدعي علة . وعلة النفس القريبة : أما واجب الوجود^(١) ، أو غيره .

لا جائز أن تكون هي الواجب الوجود ، لان النفوس كثيرة ، وواجب الوجود واحد حقيقي ، لا يصدر عنه - كما عرفت - بلا واسطة ، أكثر من مخلول واحد ، فلا بد وأن يكون لبعضها علة قريبة ، غير الواجب .

ولان النفس ، من حيث هي نفس ، لا توجد الا متعلقة بجسم . فلا يتقدم وجودها على وجوده . وما لا يصدر عنه ألا واحد ، لا تصدر النفس والجسم عنه (ألا)^(٢) معاً .

فالنفس ، من حيث هي نفس ، علتها القريبة غير واجب الوجود لذاته ، وذلك الغير الممكن ، لا يخلو : أما أن يكون جسماً أو غير جسم ، أما جوهر أو عرض .

والعرض إنما يفعل بواسطة الجوهر ، فإنه كما لا يستقل بفاعليته^(٣) فإن الفاعل ما لم يتعين في ذاته ، ويتشخص بالفعل ، لا يوجد غيره . مما لا يتشخص ألا بالحامل ، فلا يفعل إلا به ، بل على الحقيقة ليس الفعل الا للجوهر .

(١) أ «الواجب والوجود» .

(٢) سقطت من أ .

(٣) أ «بقوامه» .

وأن كان يفعل باعتبار ما فيه من العرض ، فالفعل منسوب اليه ،
لا الى العرض الذي فيه . ثم هذا العرض ، أن كان محله جسماً ،
فقوامه به ، فما يصدر عنه يعد قوامه ، أنما يصدر بواسطة الجسم ،
فيكون بمشاركة من الوضع .

فأن الشيء إذا صار قوامه يتوسط المادة ، صار ما يصدر عن
قوامه مخصوصاً بتوسطها ، وأنما يتوسط بما تقتضيه الخاصة المادية
فنسني الوضع .

وأوضاع الجسم من أجسام أخرى غير متشابهة ، ولذلك يختلف
تأثير الاجسام بحسب : القرب والبعد ، ومتوسط الموضوع بين القوة
وبين ما لا وضع له . المتوسط الخاص بالموضوع ، محال ، إذ لا زيادة
معنى له ، على (١) وجود القوة ، أن رفعنا لوازم الوضع . وليس المحوج
الى أن يكون للمنفعل وضع ، هو النسبة مطلقاً . بل نسبة ما يفعل
بتوسط موضوعه المادي . وهذه النسبة لا توجد بين القوة وبين ما لا
وضع له ، وأن وجدت نسب أخرى .

والشيء الذي ليس بجسم ، إذا فعل في الجسم ، فليس لا نسبة
له ، الى الجسم ، بل له نسبة اليه . ألا أنها ليست تختلف ، ولا تحتاج
الى تخصص حال له ، حتى يفعل به ، بل يكفي وجود ذاته ، في أن يفعل
في المستعدات . فلذلك إذا حصلت المستعدات ، لم تفتقر الى غير النسبة
التي بينه وبينها ، ولا تحتاج الاجسام ، في أفعالها ، الى توسط من
موادها ، لان المادة هي المنفعلة ، لا المتوسطة بين المنفعل ، وبين غيره .

ولوجود توسط الموضوع (٢) في أفعال القوى الجسمانية ، وجب ألا
تسخن النار مثلاً أي شيء اتفق ، بل ما كان ملاقياً لجرمها ، أو ما كان

(١) أ «عل» .

(٢) أ «الوضع» .

من جرمها بحال ما . ولا يستغنى بالشئ إلا ما كان مقابلا لها .
وما لا يفعل ألا بمشاركة الوضع . لا يمكن أن يكون فاعلا لما
(لوحة ٢٣٩) لا وضع له . وألا لم يكن فعله بمشاركة الوضع والنفس ،
لا وضع لها ، فلا يكون فاعلها أمرا جسمانيا .
وأذا رجعت الى نفسك ، علمت قطعا أن الاعراض والصور القائمة
بالمواد ، يستحيل أن تفعل وجود ذات قائمة بذاتها ، لا في مادة ، ووجود
جوهر مطلق كيف كان . فان العلة يجب أن تكون في ذاتها أقوى من المعلول
وأشرف .

والعرض أضعف وجودا من الجوهر . وكيف يكون ما ليس له من
الوجود حظ القوام بنفسه ، ينال غيره منه ذلك ؟ فان المعلول يجب ألا
يكون أكد وجودا من العلة ، بل لا يصح أن يساويها .
وأذ قد ثبت ان الوجود اعتباري ، فالماهية نفسها من الفاعل ، وهي
كظل له ، ولا يمكن أن يكون الظل أكمل وأتم ، من ذي الظل ، فالعرض
سواء كان محله جسما أو غير جسم . لا يجوز أن يكون علة فاعلية للنفس
بسبب أن وجوده أضعف من وجودها .

فأذن العلة الفاعلية لوجودها جوهر : أما جسم أو نفس أخرى ، او
عقل ومحال أن يكون جسما . لانه أن كان فاعلا لها ، لانه جسم وجب أن
يكون كل جسم فاعلا لنفس وجوب اشتراك الاجسام في الطبيعة الجسمية ،
وأن كان كذلك ، لانه جسم ما متخصص بخصوصية ، فتلك الخصوصية
هي المؤثرة في وجود النفس . لا الجسم وحده ، لما مر .

ولا المجموع الحاصل من الجسم والخصوصية . فان النفس بسيطة .
فلا تكون علتها الذاتية مركبة ، لما عرفت . ولان الجسم لا يوجد بالفعل
ألا مركبا من : مادة وصورة ، فلا يفعل البسيط ، ولا يمكن أن يفعل
بمادته فقط ، لانه يكون بها موجودا بالقوة ومن حيث هو كذلك فلا
يصدر عنه فعل ، ولا بضروره فقط . أذ ليس لها حظ القوام بنفسها .

وأيضا فالنفس أشرف من الجسم ، والشيء لا يوجد ما هو أشرف منه .
ومع هذا فالتجربة دلت على أنه لا يقلل ألا بمشاركة الوضع . فلا
يؤثر في النفس التي لا وضع لها . ومحال أيضا أن يكون فاعل النفس
نفسا أخرى غيرها لأنهما أن تساويا أعني النفس التي هي علة والنفس
التي هي معلولة لها في الطبيعة التوعية . من غير أن تكون أحدهما (١١)
أقوى في ذاتها من الأخرى ، لم يكن كون هذه موجودة (١٢) لتلك بأولى من
أن تكون تلك موجودة (١٣) لهذه .

فإن أقترن بأحدهما مخصص كان ذلك المخصص أما هو علة الأخرى
فيكون القائم بذاته معلولا لما لا قوام له بذاته . وأما هو جزء من علتها ،
فتكون علة البسيط مركبة (١٤) ، وكلاهما قد سبق إبطاله .

وأن لم يتساويا في الكمال والنقص الذاتيين ، فيمتنع أيضا أن
تفعل أحدهما الأخرى من حيث أن الفاعلة نفس ، لأن النفس وأن كان
قوامها بذاتها ، لا بمواد الأجسام ، فهي من حيث هي نفوس أنما تفعل
بواسطة الجسمية (١٥) ، فأنها أنما جعلت خاصة بجسم ، بسبب أن فعلها
من حيث اختصاصها بذلك الجسم ، لا يتم ألا به وفيه ، وألا لكانت من
هذه الحثيثة مفارقة الذات والفعل جميعا له ، فلم تكن نفسا بالقياس
إليه .

وهي من حيث تفعل لا بمشاركته هي عقل لا نفس ، ولو فعلت
النفس نفسا كيف كان فلا بد من الانتهاء إلى نفس لا تكون علتها القريبة
نفسا ، ولا غير نفس ، مما سبق إبطال كونه علة فاعلية لها . فلم يبق
أن تكون علتها الفاعلية من غير واسطة ، ألا العقل .

(١) في ك «أحدهما» .

(٢) (٣) أ «موجودة» .

(٤) في ك ، أ «مركبة» .

(٥) أ «الجسم» .

فكل النفوس تستند في وجود ذاتها الى عقل : أما بغير واسطة بينها وبينه ، وأما بواسطة هي نفس . ولكن لا من حيث تأثيرها فسي وجود النفس المعلولة لها . فأنها من تلك الحيثية عقل ، لاستغنائها فسي ذلك الفعل في ذاتها وفي فاعليتها عن الجسم ، وقد مر تقريره .

وليس بمستنع أن يكون شيء واحد بأعتبار وعقلا بأعتبار ، (و) (١) نفسا في زمان ، وعقلا في زمان آخر . فإن المجرد الذي يفعل فعلا بأعتبار تعلقه ببعض الاجسام ، ويفعل فعلا آخر بأعتبار تجرده عن تلك العلاقة في وقت آخر ، هو بهذه المثابة -

والنفوس الناطقة بعد موت البدن أن لم تتعلق حينئذ بجسم البتة ، فهي عقول في تلك الحال ، لا نفوس . وقد كانت قبل ذلك نفوسا لا عقولا . فهذا مما لا يمنعه حريج العقل بغيريته . بل أن كان ممتمنا فحتاج في بيان امتناعه الى دليل منفصل .

فقد يحصل من جميع هذا . ان النفس ليس علتها الفاعلية القرينية هي الواجب الوجود ، ولا عرض ، ولا جسم ، ولا أحد جزئيها ، أعني : المادة والصورة ، ولا نفس أخرى ، من حيث هي نفس .

فهو إذن عقل : أما مطلئا (٢) أو ببعض الاعتبارات . ولا بد وأن ينتهي الى ما هو عقل مطلق ، فتستند كل النفوس اليه ، وهو المطلوب .

(١) استطعت من ك .

(٢) «مطلقا» .

الفصل الثاني

فسي

انه لولا العقل لما خرجت النفوس
في تعقلاتها (لوحة ٣٤٠)
من القوة السي الفعل ،
وأن اليه يستند كمالها الذاتي

لا شيء^{١١} من الاشياء تخرج ذاته من القوة الى الفعل ، في أمر
من الامور . فإن ذاته لو اقتضت الخروج الى الفعل ، لما كانت بالقوة
أصلا . وكل من تخرج ذاته من القوة الى الفعل ، فأعتبار كونه بالفعل
أشرف من أعتبار كونه بالقوة . فيجب أن تكون ذاته لو قبلت عن نفسها
الكمال أشرف من ذاته ، وهو محال .

ثم البسيط الواحد من حيث هو بسيط وواحد ، لا يصح أن يفعل
ما كان قابلا له . وألا لكان فعله بجهة ، وقبوله بأخرى . فكان فيـه
تركيب ما ، هذا خلف . وأذ قد ثبت هذا . فالنفس التي كانت عاقلة
بالقوة . ثم صارت عاقلة بالفعل ، لا بد لها من مخرج في ذلك الى الفعل ،
هو أما عقل أو مستند الى عقل .

وبرهانه أن النفس إذا غابت عنها صورة معقولة . فتارة تفتقر
في استعادتها الى كسب جديد . وتارة لا تفتقر في استعادتها الى ذلك .
والصورة المدركة إذا كانت حاضرة عند القوة المدركة ، لم تنسب
عنها القوة ما^{١٢} كانت مدركة لها بأفعل .

أرأيت القوة أن غابت عنها . ثم عاودتها ، والتفتت اليها . هل
يكون قد حدث هناك غير تمثلها لها ؟

فيجب إذن أن تكون الصورة المغيب عنها . قد زالت عن القوة
المدركة زوالا ما .

(١) أ «لان لا» .

(٢) أ «بسل» .

فإن زالت ولم تتحفظ في قوة أخرى ، تكون لتلك القوة المدركة كالخزانة ، أفترقت القوة المدركة في استعادتها الى تجشم كسب ، مثل تجشم الكسب الذي كان في أدراك تلك الصورة أولا .

وأن أنحفظت في قوة أخرى كالخزانة لم تفتقر القوة المدركة في استعادتها الى أكثر من مطالعة الخزانة ، والالتفات اليها ، من غير احتياج الى أن يكتسب ، كما أكتسبت في أول الامر . ولو أفترقت السي تجشم كسب جديد لكان الذهول والنسيان واحدا .

والصورة العقلية إذا^(١) غابت ولم يفتقر استرجاعها الى كسب جديد ، لا بد وأن تكون محفوظة في شيء ، وألا لم تستغن عن تجشم^(٢) الكسب المذكور .

وذلك الشيء لا يجوز أن يكون جسما ولا جسمانيا ، لاستحالة حصول المعقولات المجردة فيهما . فهو إذن مجرد ، وهذا المجرد : أما النفس المدركة لتلك الصورة أو غيرها ، لا جائز أن يكون هو النفس ، وألا لم تكن غائبة عن تلك الصورة لما مر . ولا جائز أن يكون هو جزءها ، أذ لا جزء للنفس ، كما عرفت ، فلا بد وأن يكون جوهرها عقليا أو ينتهي الى جوهر عقلي .

أما أنه جوهر فلأنه لو كان عرضا لكان محله مجردا ، وألا لكان العرض جسمانيا ، وهو باطل . وذلك المجرد هو الجوهر الذي كلامنا فيه .

وأما أنه عقلي أو ينتهي اليه . فلأنه لو كان نفسا وكانت المعقولات فيها بالقوة ، وخرجت الى الفعل ، أفترقت الى مكمل ومفيد آخر . ولا بد من الانتهاء دفعا للتسلسل أو الدور ، المحالين الى ما لا تكون المعقولات فيه بالقوة ، بل تكون فيه بالفعل . وليس ذلك هو الواجب^(٣)

(١) واذ .

(٢) ا «تجشم» .

الوجود ، فانه سيتبين لك امتناع كونه محلا للهيئات ، فهو أذن عقل مطلقا ، أو ينتهي الى ما هو كذلك . وأعني بقولي مطلقا : أنه عقل من جميع الاعتبارات ، ليس عقلا باعتبار ونفسا باعتبار غيره .

فهذا الجوهر المجرد هو الذي يعطي النفوس كمالها ، ونسبته الى النفوس البشرية ، كنسبة الشمس الى الابصار . بل أتم ، وهو كالخزانة للمعقولات . إذا أقبلنا عليه عنه . وإذا أشتغلنا عنه بجانب الحس أنمحت الصورة^(١) العقلية عنا .

فالاتصال الذي يقع بين نفوسنا وبينه ، هو الذي يرسم فيها الصور العقلية ، التي تتخصص بسبب استمدادات خاصة ، تخصصها أحكام خاصة من الادراكات الجزئية السابقة المدة لادراك الكليات أو الادراكات الكلية المناسبة ، المتأدية الى المدرك الكلي .

ولولا تلك المخصصات لكان أدراك النفس لبعض الصور دون سائرهما ، تخصيصا من غير مخصص ، وهو باطل بالبديهة ، ومتى أنقطعت الوصلة^(٢) بين النفس وبين ذلك الجوهر العقلي بأعراضها عنه الى ما يلي العالم الجسداني أو التفتت النفس الى صورة أخرى ، أنمعى ما كان متمثلا في النفس أولا . ونظير النفس في ذلك من الجسمانيات المرأة ، فانه إذا حوذي بها صورة ، تمثلت فيها .

فاذا أعرض بها عنها زال ذلك التمثل ، وربما تمثل فيها غير تلك الصورة ، على حسب ما يحاذي بها . وكذلك حال النفس ، إذا عرض بها عن جانب القدس : الى جانب النس ، أو الى شيء آخر من أمور القدس . وهذا أيضا . فلا يكون للنفس ، ألا إذا أكتسبت ملكة الاتصال بذلك الجوهر العقلي ، والنسيان ، في (لوحة ٣٤١) الصور الخيالية ، انما كان لزوالها عن الخزانة ، وهذا الجوهر لو زال عنه شيء ، لاحتاج

(١) أ «الصور» .

(٢) أ «الموصلة» .

الى مخرج آخر ، يخرج من القوة الى الفعل ، ويعود الكلام فيه .
وإذا كانت النفس ذات هيئة ، تتمكن (١) بها من الاتصال بالجوهر
العقلي ، فذهولها عن الصور المعقولة لا يحوجها الى استئناف اكتساب (٢)
وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال به .

وإذا زالت تلك الملكة عنها ، فذلك الزوال هو نسيان ما أختص
بتلك الملكة ، من المعقولات الحاصلة للنفس . وتصرف النفس في الصور
الخيالية والمعاني والاحكام ، التي في الحافظة ، بتوسط القوة الفكرية ،
يفيدها استعداد الاتصال بالفعل المفارق ، وحصول صور تناسب ذلك
الاستعداد .

وتخصص التصرفات الفكرية بصورة صورة ، ويخصص استعداد
النفس لصورة صورة ، من العقلية .
وقد يحصل استعداد صورة عقلية ، من صورة عقلية . على أن
الصورة العقلية لا تخلو عن محاكيات لها ، من قبيل التخيل ، ما يليق
بالقوة الجسمانية .

أست ترى أن التفكير في الاشخاص الجزئية ، يعد النفس لقبول
الصورة الكلية ، المتناولة لتلك الجزئيات ، كالصورة الانسانية المكتسبة
من التصرف في خيال جزئياته . وكصورة الصداقة المجردة عن العوارض
المادية ، من التصرف في هذه الصداقة .

وتلك الصداقة ، وهي التصرفات في الجزئيات ، هي المخصصات
للاستعداد التام ، لصورة صورة من الكليات .

وقد يفيد هذا التخصص «معنى عقلي» لمعنى عقلي ، كصور
المحدود من الحد ، والمرسوم من الرسم ، واللازم من اللزوم ، والنتيجة
من القياس .

(١) أ «ممكن» .

(٢) أ «استئناف واكتساب» .

ولا يظن أن المقدمتين محصلتان للنتيجة ، بأن يفيدا وجودها . بل هما معدان للنفس بأستعداد قريب لحصول صورة النتيجة فيها من المبدأ المفارق .

وكما أن الاوليات لا يتوقف الحكم بها على غير تصور الطرفين ، ولا يجاب فيها عن لمية طالبة للتصديق ، فكذلك اذا لاحت المقدمات ، والتفتت النفس اليها حتى الالتفات ، تحصل النتيجة بينه .

وأذا طلب لمية التصديق ، لم يمكن أن يجاب بشيء . وكم ممن شخص يعرض عليه أمر ، فلا يفيد علمه ألبته ، ويفيد غيره علما يقينا ، وطمأنينة روحانية . فكل هذه وسائل للعلم ، وأما واهية فغيرها . ونحن نجد جهره النفس في الاطفال خاليا عن كل صورة عقلية .

ثم تحصل له المعقولات البديهية ، من غير تعلم ولا روية . وليس حصولها فيه بمجرد الحس والتجربة ، أذ لا يفيد أن بمجردهما حكما كلياً ، أذ لا يؤمن وجود شيء مخالف لما أدركته ، فحكمنا أن الكل أعظم من جزئه مثلا ليس لانا أحسنا كل جزء ، هذا حاله . وكذلك القول في تصديقنا بالبراهين ، اذا صحت ، فإن اعتقادنا صحتها لا يصح بتعلم ، وألا فذلك يتمادى الى ما لا يتناهى ، ولا ذلك مستفاد من الحس . أذ لا يفيد الحكم الكلي .

فهذه الاشياء آذن من فيض الهي يتصل بالنفس النطقية ، وتتصل به ، فيحصل فيها هذه الصور العقلية . والذي فاض منه ذلك ، لا بد وأن تكون هذه المعقولات حاصلة فيه ، لما مر ، من وجود كونه كالخزاة لها .

وأذا كان كذلك لم يكن جسما ولا جسمانيا ، أذ المعقولات لا تحصل في جسم ، ولا جسماني .

ولا بد وألا يكون فيه بالقوة . وألا لاحتاج الى مكمل آخر ، ومخرج له فيها الى الفعل . فلا يكون مستكملا فيها بألة بدنية . فهو من هذه

الحيثية ليس بنفس ، وليس هو الواجب الوجود ، لما ستعلم أنه لا يكون محلا لشيء ، فهو أذن جوهر عقلي ، يقوم للنفس الناطقة مقام الضوء للبصر ، ألا أن الضوء يفيد القوة على الإدراك فقط ، لا الصورة المدركة .

وهذا الجوهر يفيد بأنفراد ذاته للقوة الناطقة على الإدراك ويحصل لها الصور المدركة أيضا ، والاشغال البدنية تعمق النفس عن الاتصال به ، فلا تتصل به إلا برفض القوى البدنية ، وتخليتها أما رفضا بالكلية ، وكأنه غير ممكن ، وللنفس تعلق بالبدن أو رفضا ، دون ذلك . وليس شيء يمنعه عن دوام الاتصال به إلا البدن - والتجربة والحدس يدلان على ذلك ، فإذا فارقت البدن ، ولم يبق فيها شيء من الهيئات المكتسبة منه ، التي تجعلها عند مفارقتها ، كأنها لم تفارقه ، لم تزل متصلة بمكملها ومتعلقة به .

وقد عرفت أن اللذة الحقيقية هي اللذة العقلية ، وهي الكمال الحقيقي للنفس . فالمقل^(١) هو المكمل للنفس ، ومن علل الاتصال به قوة تفيده ، هي العقل الهولاني ، ومتوسطة ، هي : العقل بالملكة ، وقريبة هي العقل بالفعل . ألا أن العقل الهولاني يمد النفس للاتصال ، وحصول الاوائل بتوسط قصد فكري من النفس ، والقوتين الاخريتين ، تدان مع قصد ما .

(١) أ «المقل» .

الفصل الثالث

في

بيان أسناد مالا يتناهي من الحركات والحوادث الى العقل

القوة : إذا كانت غير متناهية ، من جهة إعطاء المدة ، لا يمكن أن تكون قابلة للتجزؤ بوجه من الوجوه ، ولا بالمرض ، لان كل قوة تجزأت ، فان كل واحد من أجزائها يقوى على شيء ، والجملة تقوى على مجموع تلك الاشياء .

وإذا كان كذلك كل جزء أضعف وأقل مقويا عليه من الجملة ، فان قوى كل واحد من هذه الاشياء ، أو بعضها على ما لا يتناهي من وقت معين ، فمقوي الجملة أزيد منه ، ولا زيادة على غير المتناهي ، إلا من جهة الطرف الذي يتناهي اليه ، فبقى أن كل واحد منها يقوى من ذلك الوقت المعين على متناه ، فتكون الجملة أيضا متناهية ، و (قد) ١١ فرضت غير متناهية ، هذا خلف .

وكذلك إذا كانت القوة متناهية من جهة العدة ، فان العدة إذا كانت متعاقبة لزم أن تكون المدة التي وقع فيها العدد الغير المتناهي غير متناهية ، ويعود الخلف المذكور .

وان لم يكن العدد متعاقبا ، فبطلان عدم تناهيه أظهر . وتبين أيضا امتناع عدم تناهي القوة ، باعتبار العدة ، على كل واحد من التقديرين ، فإنها لو احتملت التجزؤ فكل واحد من تلك العدة : أما ألا يقبل الشدة والضعف ، مثل تعقلنا أن : الواحد نصف الاثنين ، أو

(١) سقطت من ك .

يقبلهما ، ككل واحد من عدد الحركات فإن كان الاول فلا يد وأن يقوى البعض على شيء من ذلك •

ومحال أن يقوى على احاد مثل احاد ما يقوى عليه الكل ، وهي غير متناهية ، والا لم يبق فرق بين الكل وجزئه • ومحال أيضا أن يقوى على اجاد كذلك ، وهي غير متناهية ، والا لكانت الجملة أيضا تقوى على متناه ، فلم يبق الا يقوى البعض على احاد كل واحد منها أقل من احاد الكل : أما متناهية ، أو غير متناهية • وكيف كان فهو يوجب (١)

أن تكون الاحاد قابلة للقل والازيد ، وهو خلاف الفرض •

وأن كان الثاني ، فالبعض من القوة أن لم يقو على تحريكك منا جركه الكل ، فلا شك أنه يقوى على تحريك ما هو أصغر منه •

ثم الكل يمكنه تحريك ذلك الاصغر حركات أسرع ، فيحرك فني مثل زمان تحريك الجزء تحريكا أكثر عددا ، فيكون العدد المبتدأ من وقت معين ، أن صدر عن الجزء حركات أقل منه هو صدر عن الكل ، أذ هو أبطأ ، فيكون هو بعض الصادر عن الكل ، وأبتدأؤهما واحد ، فيجب أن ينقص المقوي عليه ، لا من جهة المبتدأ ، وما نقص من جهة فهو متناه منها •

فالصادر عن الجزء «متناهي» (٢) من الجهات ، ويرجع المحال المذكور وبهذا تظهر استحالة اشتراكهما في الفعل ، ويكون الخلاف في ان فعل الكل أشد من فعل الجزء •

وكل قوة في جسم فأنها تحتل التجزؤ ، فليس شيء من القوى غير المتناهية موجودا في الجسم ، ولا قوة من القوى الجسمانية غير متناهية التحريك ، سواء كان تعلقها بالجسم تعلق الحلول ، أو تعلقا على وجه اخر ، لان القوة الغير متناهية ، لو حركت جسما مسافة ما ، بكل

(١) أ «موجب» •

(٢) هكذا في ك ، أ •

قوتها لا ببعضها ، حتى لا تكون الإرادية منها تمسك عن شديد الحركة .
ليتصرف كمالها الى دوام التحريك ، وحركة ذلك الجسم بعينه في تلك
المسافة (في تلك المنافذ)^(١) بعينها أخرى متناهية ، فكل منهما تحرك
في زمان لا محالة ، لزمانيهما بالضرورة نسبة ، وكذا لسرعة حركتيهما
وبطئيتهما . ولا شك أن قطع الجسم لتلك المسافة بالقوة الغير المتناهية،
أنما هو في زمان أقصر من الزمان الذي يقطعها بالقوة المتناهية ، وألا
لم يظهر التفاوت بين القوتين ، والتي زمانها أقصر هي أسرع من التي
زمانها أطول .

ونسبة القوة الى القوة ، كنسبة الزمان الى الزمان ، لكن نسبة
الزمان الى الزمان نسبة متناه الى متناه ، فنسبة القوة الى القوة هي
كذلك أيضا .

فالقوة التي فرضت غير متناهية هي متناهية . هذا خلف .
ولا يتصور قوة تحرك تحريكات غير متناهية في الشدة ، وألا لكان
تحريكها لا في زمان ، أذ لو كان في زمان ، مع أن كل زمان فهو قابل
للقسمة ، كما عرفت ، لكان كونها في بعض ذلك الزمان يقتضي كونها
أشد من التي في كله ، فلا تكون الحركة في كله ، لا نهاية لها في الشدة ،
وهو على خلاف ما فرض ، وأذ قد تقرر أن كل قوة حالة في الجسم أو
متعلقة به كيف كان ، لا يجوز أن تكون غير متناهية في ذاتها ، أي لا تكون
بحيث يصدر عنها ما لا يتناهى في المدة أو في العدة أو في الشدة .
فمن الواجب أنه أن كانت حركات غير متناهية أو حركة واحدة
كذلك ، فلا بد من استنادها الى عقل واحد ، فما زاد .

لكن المقدم حق فالتالي مثله . أما بيان صدق المتصلة ، فلان ماعدا
المقل أما جسم أو متعلق به أو لا جسم ولا متعلق به^(٢) ، لكن الجسم

(١) سقطت من ك .

(٢) ك «بها» .

وما يتعلق به ، لا يصدر عنهما ما لا يتناهى ، فالصادر عنه ذلك هو ما ليس بجسم ولا متعلق^(١) (لوحة ٣٤٤) به .
وهذا أن كان هو واجب الوجود فيمتنع ألا يكون بينه وبين المحرك الجسماني واسطة ، كما ستعلم . سواء كان ذلك المحرك نفسا أو غير نفس .

ونعيد الكلام في الواسطة . وأن كان عرضا فحله هو العقل ، لا غير ، وألا لم يكن بريئا عن التعلق بالجسم . وأن كان جوهر فذلك هو العقل أذ لا نعني بالعقل ألا الجوهر الذي هو بهذه المثابة . وأما بين حقبة المقدم فلأنه لولا وجود حركة غير منقطعة لما حدث حادث ، أذ الحادث لا يوجد بملة دائمة ، ألا إذا توقف إيجابها له على حادث آخر ، وألا لكان وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيعا من غير مرجع ، فلا بد من توقفه على حادث ، وذلك الحادث يتوقف على آخر ، وهكذا الى غير النهاية .

وهذه الحوادث لا يجوز اجتماعها في الوجود ، لاستحالة وجود أمور مترتبة بالطبع الى غير النهاية معا ، فكل حادث يسبقه آخر لا السى أول ، والسابق لا يجوز أن يكون علة تامة لوجود اللاحق ، لأنه غير موجود حالة وجوده .

فلا بد وأن تكون العلة التامة لوجوده مركبة من موجود دائم الوجود ، ومن سبق حادث آخر ثم الحادث إذا حصل وله علة ثبات فنسبته اليها ليست دائمة ، وألا لدامت ، ولكنها حادثة . فللنسبة على حدوث وثبات ، ثم يعود الكلام الى نسبة النسبة ، في نسبتها الى علة الثبات ، وتتسلسل العلل الثابتة الى غير النهاية ، فلا بد من وجود شيء ثابتته على سبيل التغير والحدوث ، بمعنى أن ماهيته هي التغير والتجدد ، ولا مفهوم له وراء ذلك .

(١) كان يجب أن يكون رقم اللوحة ٣٤٣ لكن الاصل ك غير ناقص .

فدوام هذه الماهية وثباتها ، هو دوام التغير وثباته ، وذلك الشيء هو الحركة الدائمة .

ولو فرض أنقطاعها في حالة لاستحال بعدها حدوث حادث ، فانه إذا لم يحدث في حالة فما الموجب لحدوثه بعدها ، فيفتقر الى حادث . وذلك الحادث يفتقر أيضا الى مثله ، فلم يتصور الحدوث .

ومهما فرضت حركة دائمة أنقطع الاستفهام بلم . ولا بد وأن تكون هذه الحركة دورية ، وآلا للزم أنقطاعها ، بدليل أن الحركة المستقيمة لا تذهب في جهة الى غير النهاية ، لوجوب تناهي الجهات ، وبالتعاود لا بد من الانقطاع ، لوجوب السكون ، بين كل حركتين مستقيمتين متضادتين أو مختلفتين ، كيف كانتا ، إذا الحركات المستقيمة لا بد وأن تكون نحو جهة ، ولا بد وأن يكون لتلك الجهة حد تنتهي اليه .

والمحرك الموصل للجسم الى ذلك الحد ، سواء كان هو الميل أو الطبيعة أو أي شيء كان يجب أن يكون مغايرا للمحرك له من ذلك الحد الى جهة أخرى تخالفها . ولا شك أن الموصل الى حد يكون موجودا حال الوصول اليه ، ضرورة كونه علة الوصول ، والوصول اني الوجود .

والسبب المقتضي للحركة من ذلك الحد الى اخر يخالفه في الجهة ، (و) (١) لا يجمع وجوده وجود السبب الموصل الى الحد الاول ، فهو حادث بعد ان الموصلية بعدية ، لا يجمع القبلية ، لا كالبعدية الذاتية . وهذا الحادث هو اني الوجود أيضا فيبين ان الموصلية الى الحد الاول وان اللاموصلية اليه . وهو الان الذي وجد فيه سبب الحركة من ذلك الحد الى ما أنتهت اليه الحركة الى الجهة المخالفة ، أما أن يكون زمان أو لا يكون . فان لم يكن لزم تتالي الانات ، وأن كان فذلك هو

(١) سقطت من ك .

زمان (السكون) (١) ، فتنقطع الحركة ، فلا يحفظ الزمان ، فالتسي تحفظه هي المستديرة .

ثم أن حدوث المحرك من ذلك الحد يستدعي وجود حركة متصلة مستمرة ، فلو كانت مستقيمة لعاد الكلام ، فوجب كونها مستديرة ، سواء كان بين الحركتين المستقيمتين زمان سكون ، أو لم يكن ، فلا حادث ألا وهو منفعل عن الحركات الدورية (٢) السمائية . ولهذا لو كانت السماويات أو شيء منها حادثا ، لافتقرت إلى سماويات أخرى متحركة على الدوام حركة دورية ، فتكون هي التي كلامنا (٣) فيها . فالسماويات ثابتة دائمة على حالة واحدة في ذواتها وأغراضها القارة لكن يحصل بحركاتها المختلفة اختلاف إضافات ، كما مر . ولا تفتقر هذه الحركة الدورية إلى علة حادثه ، لكونها (٤) ليس لها ابتداء زمني ، وهي دائمة باعتبار . وبه أستغنت عن العلة الحادثه ، وحادثه باعتبار ، وبه كانت تستند الحادثات .

فإن المراد بالحادث الذي هو موضوع قولنا : كل حادث فله علة حادثه هو الماهية التي عرض لها الحدوث والتجدد ، من حيث هي معروضة له .

والحركة ليست كذا ، بل هي حادثه لذاتها ، بمعنى أن ماهيتها هي الحدوث الذي نعني به ههنا نفس التغير واللاثبات .

فإذا كان ذلك الحدوث أو التجدد أو التغير ، بأي عبارة شئت أن تعبر عنه دائما ، لم يكن مفقرا إلى أن تكون علة حادثه ، ألا إذا عرض له تجدد وتغير زائدان عليه ، كالحركة الحادثه ، بعد أن لم تكن،

(١) سقطت من ك .

(٢) ك «البدنية» .

(٣) أ «لامنا» .

(٤) ك «لكون» .

بخلاف المتصلة الدائمة التي (لوحة ٢٤٥) قد عرفت كيفية تعلقها بالارادات الكلية والجزئية وحدوث العلة الذي^(١) يفتقر اليه المعلوم الحادث ، لا يلزم أن يكون حدوثا زائدا ، وألا لم يصح أسناد الحوادث الى الحركة الدائمة .

فالحاصل أن كل واحد من المتغيرات ينتهي الى ماهية دائمة ، هي نفس التغير ، وهي الحركة المعرفة بأنها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها ، فلدوامها لم تكن علتها حادثة ، ولكونها نفس التغير صح أن تكون علة للمتغيرات ولولاها للزم من دوام تأثير الواجب لذاته في معلوله الاول ، على ما ستعلم دوام معلول معلوله .

وكذلك حتى لا ينتهي الامر الى الحوادث العنصرية البتة ، وللزم من وجوب حدوث علة كل حادث عنصري تسلسل علل ومعلولات حادثة موجودة معا لا نهاية لها ، وللزم من عدم أي شيء كان بعد وجوده عدم علتة وعدم علة علتة كذلك ، الى أن ينتهي الامر الى واجب الوجود لذاته ، فيعدم ما يمتنع عدمه ، وهذه اللوازم باطلة ، ووجه لزومها قد عرفته من أصول سبق تقريرها .

ولو جود الحركة المستمرة لا يلزم شيء من هذه الممتنعات . فلو لا وجود عقل أو أكثر موجب لهذه الحركة ، لما وجدت . ولا يجوز أن يكون العقل مباشرا لهذه الحركة ، وألا لكان له تعلق بالجسم من طريق التصرف فيه ، فلم يكن عقلا ، بل معنى استناد هذه الحركة الى العقل هو أنه لا يزال دائم الفيض على النفس المحركة هذه الحركة ، ممدا لها بقوته التي لا تتناهى ، وهي تقبل منه ذلك الفيض ، وتؤثر تأثيرا غير متناه ، على سبيل الوساطة ، لا على سبيل المبدئية التي بين امتناعها . فما يتعلق بالجسم لا يصدر عنه ما لا يتناهى لو أنفرد ، لكن يجوز ذلك إذا لم يزل مستمدا من مبدأ عقلي . وليس يمتنع على الاجسام الانفعال الغير المتناهي . بل الممتنع عليها هو الفعل الذي هو كذلك على وجه الاستبداد ، من غير أن يستمد أمرا من غيره .

(١) أ التسي .

فَقِي

كيفية كون العقل مصدرا للأجسام

لا بد من افتراق الاجسام بالهيئات ، والهيئات التي تقترون بها
يمنع أن تكون معلولة لنفس الجسمية ، بما هي جسمية ، وألا لاتفقت
الاجسام في الهيئات والمقادير والاشكال ، لاتفاقها في الجسمية .
وأذا لم تقتضها مجرد الجسمية ، مع أن الاجسام لا قيام لها ، ألا
بها لاستحالة وجود الاشياء المتكثرة دون مخصصاتها ، وجب من ذلك
ألا تقوم الاجساد ، ألا بما هو غير جسم .

فإن بعض الاجسام اذا لم يوجب تلك المخصصات من حيث هو جسم لم يوجبها جسم غيره ، لاشتراك كل الاجسام . في الطبيعة الجسمية ، وغير الجسم أن كان عرضا فلا يوجد الجسم الذي هو جوهر ، لما عرفت من امتناع أفادة ما لا قوام له بنفسه . وجود ماله قوام بنفسه . وأن لم يكن عرضا فليس هو الواجب الوجود ، إذ لا يصدر عنه بغير واسطة ماله تركيب ، ألا إذا أوجد أحد جزئيه أولا ، وأوجد الباقي بواسطته

ثانيا .

لكن الجسم لا يصح أيجانه له كذلك ، لان أحد جزأيه هو المادة ، والاخر هو الصورة ، وقد سبق بيان استحالة أن يكون أحدهما علّة الاخر ، أو واسطة مطلقة (١) في وجود الاخر .

وليس هو أيضا جوهرًا نفسانيًا ، وألا لكان متعلقًا بالجسم ، وكانت فاعليته من حيث هو كذلك بواسطة (٢) الجسم الذي تعلق به . ونحن فنجعل كلامنا فيما صدر عنه ذلك الجسم ، ولا بد من الانتهاء

• «المطالع» (۱)

(۲) « » و اسما

آخر الامر الى عقل ، هو المصدر (١) ، بعد واجب الوجود ، لوجود الاجسام .

وكيفية هذه المصدرية هي : أن المبدأ المفارق يفيض عنه وجود الهيولي ، بأعانة الصورة ، من حيث هي صورة ما ، لا من حيث هي هذه الصورة المعينة . إذ لو كان من حيث تعيينها ، لما بقيت الهيولي ، بعد مفارقة تلك بعينها ، فما كان يصح تعاقب الصور على هيولي واحدة ، وكونها صورة ما ليس أمرا واحدا بالعدد ، فلا يكفي في وجود الهيولي التي هي واحدة بالعدد .

ولهذا أفتقرت في وجودها الى واحد بالعدد ، دائم الوجود ، هو غير الصورة المفتقرة الى الهيولي بوجه ما ، سواء جاز عليها مفارقتها ، أو لم يجز .

وينضاف الى ذلك الواحد ، الصورة من حيث طبيعتها النوعية فيجمع منها علة تامة للهيولي مستمرة الوجود معها ، فيكون ذلك المبدأ نظير شخص استبقى سقفا بدعائم متعاقبة ، يزيل واحدة ويقوم أخرى بدلها .

وتلك الدعائم هي نظير الصور (٢) المتعاقبة ، التي بها كان ذلك المبدأ المفارق مستقبيا وجود الهيولي . فباجتماعها ثم وجود الهيولي ودخلت الصور العاقبة ، من حيث هي تلك بعينها في العملية بالعرض . وعند تمام وجود الهيولي تشخصت بها الصورة ، من حيث أنها هذه الهيولي (لوحة ٣٤٦) المعينة ، لكونها قابلة للتناهي والتشكل اللذين بهما تتشخص الصورة ، وتشخصت هي أيضا بالصورة ، من حيث هي صورة مطلقة ، وموجبة لذلك الشخص . فلا يعقل وجود الصور المعينة إلا في مادة معينة ، ولا كذلك المادة

(١) أ «المصدر» .

(٢) ك «الصورة» .

مع الصورة ، فكذا يجب أن نتصور كيفية صدور الجسم عن الفعل .
ويدلك أيضا على كونه علة للجسم كون الجسم لو فعل شيئا ، لكان
أنما يفعل بصورته ، لانه أنما يوجد بالفعل بها ، ولا يكون فاعلا ، ألا
إذا كان موجودا بالفعل ، ولا يمكن أن يفعل بمادته ، لانه يكون بها
موجودا بالقوة من حيث هو كذلك ، فلا يصدر عنه فعل .
والصورة النوعية والجسمية ، أنما يصدر عنها أفعالها ، يتوسط
ما فيه قوامها ، كما عرفت . ولا توسط للجسم بين هذه الصور بين ما
ليس بجسم ، سواء كان هيولي أو صورة أو غيرهما . فلو أوجد جسم
بصورته جسما آخر لوجب أن يوجد أولا جزئية اللذين هما : المادة
والصورة ، حتى يوجد بوجودهما الجسم .
وأذا أمتنع إيجاد جزئية بصورة جسمية ، لعدم النسبة الوضعية
بين الجسم ، وبين كل واحد منهما ، وجب من ذلك أن يمتنع إيجاد
بها . فلا يوجد الجسم بجسم ، ولا بنفس أيضا ، من حيث هي نفس .
فأنها من هذه الحيثية لا تفعل ألا بواسطة الجسم ، كما مر .
فهو إذن بعقل : أما عقل مطلق ، أو (١) عقل ببعض الاعتبارات
ومن الوجوه الدالة على أن الجسم لا يفسد (٢) وجود جسم آخر ، هو أنه
لو كان كذلك ، لتقدم هيولي الجسم الذي هو العلة ، على جسميته .
وهيولي المعلوم مشاركة في النوع لهيولي العلة ، (إذ) (٣) وقسوع
الهيولوجية عليها أنما هو بالتوظيف ، لا بالتشكيك وغيره .
فيلزم أن تكون هيولي المعلوم متقدمة على جسمية العلة ، فيتقدم
المعلوم على العلة ، وهو محال .
ولو أوجد فلك من الافلاك ، أو عنصر فلكا آخر ، أو عنصرا .

-
- (١) أ «وأما» .
(٢) ك «يفيده» .
(٣) سقطت من ك .

لكان : أما الحاوي يوجد المحوي ، أو المحوي يوجد الحاوي ، وكلا القسمين باطل .

أما الاول فلان الجسم لا يصدر عنه فعل ، ألا إذا صار شخصا معينا ، إذ الطبيعة النوعية ما لم تكن كذلك لم تكن موجودة في الخارج فلا تكون علة ، لوجود غيرها . وحال المعلول مع وجود العلة ، هي الامكان ، إذ لا يكون للمعلول وجود ووجوب ، إلا بعد وجود العلة ، ووجوبها ، لا معها .

ووجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي ، هما معا ، لا معية ، المصاحبة الاتفاقية ، بل معية مانعة من انفكاك أحدهما عن الآخر ، فأنهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان ، بحيث يمكن انفكاكهما ، فلا (١) يتصور أحدهما إلا مع تصور الآخر ، وتشخص الحاوي العلة ، وكذا وجوده ووجوبه متقدم على تشخص المحوي المعلول ووجوده ووجوبه . فعدم الخلاء أن كان واجبا مع وجوبه ، كان الملاء المحوي كذلك ، لعدم تخالفهما في الوجوب والامكان المؤدي الى جواز الانفكاك . لكن المحوي لا بد وأن يكون ممكنا مع وجوب الحاوي ، هذا خلف . وأن كان عدم الخلاء ممكنا مع وجوبه ، فهو ممكن في نفسه ، واجب بغيره ، فلا يكون الخلاء ممتنعا لذاته ، بل بسبب ، وقد بين بطلان ذلك .

ويلزم من امتناع الخلاء لذاته ، أن يكون المحوي واجبا لذاته ، لا ممكنا . وإذا كان هذا اللازم باطلا ، فيكون (٢) الحاوي علة موجودة للمحوي ، باطل أيضا .

(١) أ «ولا» .

(٢) أ «فكون» .

ويمكن اختصار هذا ، بأن الحاوي لا يمكن أن يوجد المحوي أو هو متشخص ، ولا يتصور تشخصه إلا وأن يكون المحوي موجودا ، لامتناع الخلاء فلو أوجد المحوي لكان المحوي متقدما على نفسه تقدما بالذات . وذلك محال .

وكون الحاوي والمحوي ممكنين لا يوجب أمكان الخلاء إذا لم يكن الحاوي علة محوية . لأن أمكان خلو مكانيهما ليس هو أمكان الخلاء الممتنع ، فإن الخلاء لا يتعرض^(١) بارتفاع الحاوي والمحوي معا . بل أنما يفترض فيما نحن فيه بفرض محيط لا حشوله . لتفرض الابعاد التي هي الخلاء . وأما العدم المحض فليس بخلاء كما سبق . وأما الثاني . وهو أن يكون المحوي علة للحاوي فبطلانه ظاهر . إذ لا يتصور أن يوجد الشيء ما هو أعظم منه وأكمل .

وهذا القوي المبرهن به على امتناع كون الحاوي والمحوي أحدهما علة الآخر ، يمكن أن يبرهن به على أن النفس المتعلقة بأحدهما . لا يمكن أن تكون علة للجسم الآخر .

وظاهر أنها لا تكون علة للجسم الذي هي متعلقة به ، فإن من له رتبة الابداع لجسم ، لا تقهره علاقة ذلك الجسم ، حتى يصير بجيـث تتوقف أفعاله كلها أو بعضها على توسطه .

وأذا لم يمكن أن تكون النفس علة لبعض الاجسام ، فلا يمكن كونها علة لشيء من الاجسام ، إذ الاجسام من حيث هي أجسام ، لا اختلاف (لوحة ٣٤٧) بينها في الطبيعة ، وأن وجب الاختلاف فيها بأمور أخرى .

(١) أ «لا يفرض» .

وواجب الوجود فلا يبدع الاجسام بغير واسطة ، بالتقرير الذي
مر . فلا بد إذن من توسط عقل في ايجادها . والاجسام وأن لم تكن علة
موجدة للجسم ولا لاحد جزأيه ، فإنها تجعل مادة جسم آخر في بعض
الاحيان مستعدة لقبول صور أو أعراض تفيض عليها من واهب الصور ،
الذي هو العقل ، أو ما يستند اليه ، وذلك كالنار التي تجعل مادة ما
جاورها بتسخينها آياه ، مستعدا لقبول الصورة الهوائية من واهبها ،
وكالشمس المدة بمقابلتها لقبول التسخين من واهية ، ولهذا تبقى
السخونة موجودة بعد زوالها عن المقابلة ، ولأجله أيضا يبقى كثير من
الأعراض موجودا بعد انعدام ما يظن أنه علة موجوده له ولو كانت هذه
وأمثالها عللا موجدة^(١) للصور أو الأعراض ، لما كان يبقى شيء من تلك
المعلولات ، بعد زوال ما فرض أنه موجود له .

فموجدها^(٢) أمر آخر من الروحانيات ، لا من الجسمانيات .

(١) أ «موجودة» .

(٢) «موجودها» .

الفصل الخامس
في
أن التشبيه بالعقل
هو غاية الحركات السماوية

قد تبين لك مما سلف ، أن للسماويات نفسا محركا على الدوام .
وتبين لك أيضا أن الحركة لا تطلب ، لأنها حركة فقط ، بل لانها
وسيلة الى غيرها .

ففرض نفوس الافلاك من التحريك المذكور : أما أن يكون غرضا
مظنونا ، كالثناء والمدح ، أو لا يكون . فإن لم يكن فاما أنه لاجل ما
تحت الافلاك ، أو لا لاجل ما تحتها .

وما ليس لما تحتها ، فاما لامر غير معشوق للمحرك ، أو معشوق
له ، وذلك المعشوق إما ذات أو صفة .

وعلى التقديرين : فاما أن ينال أو لا ينال : فإن لم ينل فاما ألا
ينال ما يشبهه أيضا ، أو ينال ما يشبهه ، ونيل التشبيه : أما دفعة أو
لا دفعة . وإذا لم يكن دفعة فالمتشبه به ، أما ممكن الوجود ، أو واجب
الوجود .

وممكن الوجود أما جوهر أو عرض ، وكل واحد منهما ، حيث لم
يكن تحت الافلاك ، ولا متعلقا بذلك ، فهو أما جرم فلكي أو نفس فلكي
أو عقل أو عرض متعلق بأحد هذه الثلاثة .

والاقسام كلها باطلة ما عدا العقل ، فتعين أن يكون هو الذي
تطلب المحركات السماوية التشبه به بالحركة . فحتاج الى ابطال قسم
قسم ، ليتبين هذا الذي هو الحق في نفس الامر .

أما كون غرضها مظهرنا فيدل على بطلانه ، أن حركاتها واجبة الدوام ، فيجب أبتناؤها على أمر واجب الدوام والمظنون من الكمالات ، فالحدس يحكم أنه لا يجب دوامه . فأن ما ليس بكمال في ذاته ، لا بد وأن يظهر للطلب في المدد الغير المتناهية أنه كذلك ، فعينئذ يتسرك الطلب ، وتنقطع الحركة .

وأما كونها متحركة لاجل ما تحتها وهذا هو (١) عالم الكون والفساد فالحدس الصحيح يحكم بأنه أحقر بالنسبة الى أجزائها الشريفة ، (من) (٢) أن يتحرك لاجله . فأنه قد تبين أنه ليس لمجموعة بالنسبة الى الاجرام النيرة (٣) قدر يعتد به ، بل ولا الى واحد من الافلاك ، فضلا عن مجموعها .

وهو خسيس بالنسبة الى تلك الاجرام النيرة السماوية الامنة من الفساد .

ثم لو كان غرضها نفع السافل ، لما أندرست الفضائل في الازمنة المتطاولة ، ولما أنفرست الملل الكافرة والامم الجاهلية ، ولما نبعت الاعتقادات الفاسدة والامور الخارجة (٤) عن السياسات الواجبة . هذا مع أن نفعها للسائل لا بد وأن ترجع منه أولوية عائدة اليها ، كما علمت وكيف تستكمل العلة بمعلولها ، ويخرج كمال الشيء من القوة الى الفعل بما به خرج منها اليه .

(و) (٥) أما كون تحريكها لامر غير معشوق ، فهو أمر لا يتصور في التحريك الارادي ، فأنه لا بد وأن يكون لشيء يطلبه المرید ، ويختار

(١) ك «وهو هذا» .

(٢) سقطت من أ

(٣) أ «أهليكية» .

(٤) أ «والانوار الخارجية» .

(٥) سقطت من ك .

حصوله على لا حصوله ، وكل مطلوب ومختار فهو محبوب . ودوام الحركة يدل على فرط الطلب الدال على فرط المحبة ، والمحبة المفرطة هي العشق .

فالتحريك الذي لها هو لاجل معشوق ومختار . وأما كون المعشوق ذاتا تنال ، فامتناعه بسبب أن ذلك النيل لا يمكن (أن يكون)^(١) إلا دفعة ولو كان كذا لكان إذا نيلت الذات وقفت الحركة ، لكنها لا تقف . فلا تنال الذات بها . وأما كون المعشوق صفة تنال ، فلا يتصور نيلها بذاتها إلا إذا انتقلت من محلها إلى ذات العاشق الطالب لها بالحركة . وقد عرفت كيفية الحال في امتناع انتقال الاعراض المتشخصة بمحالتها . وإذا لم تنتقل هي بعينها^(٢) ، بل حصل ما يماثلها^(٣) فما نيلت هي ، بل شبيهها هو الذي نيل .

وأما كون المعشوق لا ينال هو ولا شبيهه ، فيمنع جوازه دوام حركتها فإنه لو كان كذلك ، لكان المتحرك بالارادة حركة دائمة ، طالبا للمحال (لوحة ٣٤٧) أبدأ^(٤) والمقل السليم لا يتصور ذلك في المريد بارادة كلية ، يتصور بها جوهر مجرد عن الفواشي المادية .

وأما كون المحرك ينال شبيهه معشوقه دفعة ، فيبطله وجوب انقطاع الحركة عند نيله ، وكان على ما سبق من الوقفة . وأما كون التشبيه به جرما فلكيا ، فيظهر لك فساد من أن الجرم الفلكي ، لو تشبه بجرم آخر فلكي ، للزم أن تكون حركات^(٥) الافلاك كلها متفقة الجهة ، ولا يكون بعضها الى جهة والبعض الى خلافها ، لكنها ليست بمتفقة في جهة

(١) سقطت من ك .

(٢) أ «أحبها» هكذا .

(٣) أ «ما مائلها» .

(٤) في الاصل ك أن رقم اللوحة ٣٤٧ وهو خطأ لان ما قبلها كذلك وقد تركناها كما هي مع تمييزه بحرف ب .

(٥) أ «حركة» .

الحركة ، وليس ذلك لعدم مطاوعة الطبيعة ، فإن الاوضاع للجرم الكروي متساوية ، من حيث اقتضاء الطبيعة . والميل المستدير والجسم من حيث هو جسم ، لا يقتضي حركة الى جهة معينة ، ولا وضعاً معيناً .

وليس للافلاك طبائع تقتضي وضعاً معيناً ، وألا لكان النقل عنه بالقسر ، ولا جهة معينة ، بل (١) وجود كل جزء من أجزاء الفلك المفروضة ، على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك ، المقتضية لتشابه أحواله وتشابه ما يفرض له من الأجزاء .

واختلاف حركاتها ليس منسوباً الى اختلاف هيولاتها بالماهية ، إذ القابل لا يكون فاعلاً لما قبله . ولأنه لو كان لهذا السبب ، لكانت حركات الافلاك طبيعية ، وقد مر فساد . ولا يجوز أن تكون نفوس الافلاك ، يقتضي طبيعتها (٢) أن تريد جهة معينة ، أو وضعاً معيناً ، ألا أن يكون لها غرض في الحركة ، وتخصص بذلك .

فإن الإرادة تتبع الغرض ، لا أن الغرض يتبع الإرادة ، فلا تختلف أذن جهات الحركة فيما نحن فيه ، إلا باختلاف أغراض المتحرك ، أو المتحركات .

وأما كون التشبه به نفساً فلكياً ، فهذا بعينه يظهر بطلانه ، فإن النفس التي للفلك لو تشبهت بنفس أخرى فلكية ، لوجب أن تشابهها في المنهاج الذي للحركة ، فكانت توافقها في جهاتها وإقطابها .

وأن وجب قصور (ذلك) (٣) ، فأنما يوجب ضعف التشبه عن التشبه العام ، لا مخالفته . ونحن فلا نجد الاتفاق في ذلك في جميع السمائيات . وأما كونه عرضاً في جرم فلكي أو نفسي فلكي ، فحاول على بطلانه (٤) أن يكون التشبه بجوهريهما هو بعينه دال على بطلانه .

(١) أ «فان» .

(٢) أ «طبيعتها» .

(٣) سقطت منك .

(٤) أ «بطلان» .

وأما كون ذلك التشبيه به هو واجب الوجود ، فيعلم امتناعه من هذا أيضا ، فإن واجب الوجود ، كما يتحقق هو واحد ، من كل وجه ، والمطلب متى كان واحدا ، كان الطلب لا محالة واحدا .

فلم يبق من الأقسام ألا أن يكون تشبه الأفلاك في حركاتها الإرادية الدائمة الدورية بعقل أو بعرض فيه . وإذا كان بعرض فيه فالتشبيه به أيضا فيما فيه من صفة أو صفات . فعلى كلا التقديرين ، ليس تشبيهها ألا بالعقل . وذلك بالتشبيه هو تحصيل كمال واحد ، وكمالات كثيرة تستفاد منه . ولكن لا بالتمام .

والا لكان متى حصل أو حصلت انقطعت الحركة ، بل لا يمكن حصولها ، ألا بتحصيل أجزائها على التعاقب . ومثل هذا الطلب لا يمتنع أن يبقى دائما ، بل هو فيما نحن فيه واجب الدوام ، على ما تحققت قبل . ويجب أن تعلم أن خروج الكمالات إلى الفعل أمر كلي ، لا يمكن أن يصير غاية لحركات جزئية .

بل يجب أن تكون غايات الحركات الجزئية أمورا جزئية ، يلزمها هذا المعنى الكلي . وتلك الأمور ، وأن دلنا عليها اختلاف الحركات ، لكن ليس لنا إلى معرفة ماهياتها المتخالفة سبيل .

وليس تلك الكمالات ، هي أن تخرج أوضاع الفلك بالحركة ، من القوة إلى الفعل ، فإن الأوضاع الخارجة إلى الفعل إنما هي كمالات ما ، بالقياس إلى الجسم ، لا إلى محركه .

أنما الكمال اللائق بمحركة هو تشبيهه بمبدئه المفارق ، في صيرورته بريئا عن القوة .

لكن الكمال والتشبيه يقعان بالتشكك على أمور مختلفة الحقائق ، وقوع اللوازم ، فاذن وهنا شيء ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك ، هو كمال بالقياس إلى المحرك وتشبيه بالقياس^(١) إلى المبدأ المفارق .

(١) أ «بطلان» .

الفصل السادس

في

بيان أن العقل يجب أن يكون حيا مدركا
لذاته ولغيره (لوحة ٣٤٨) ، وفي كيفية ذلك الإدراك

قد تحققت أن أدراك الشيء هو نفس حصول مثاله عند المدرك لا
امر تابع له ، فإنه لو كان غيره ، لكان أدراك الشيء غير تحصيـل
ماهيته ومعناه ، وهو على خلاف ما سبق تقريره . وليس الملاحظ للشيء
وجودا له في المدرك أو عنده ثانيا ، بل نفس حصوله مرة واحدة فقط .
وآلا للزم التسلسل المحال ، فوجود المدرك لمدر ك نفس أدراكيته له .

والسواد القائم بالجسم لو كان قائما بذاته ، لكان سوادا لذاته
لا لغيره . وكذا النور القائم بالجسم ، الذي هو ظهور للجسم ، لو قام
بنفسه ، لكان نورا لنفسه ، أي ظهورا لنفسه .

وهكذا حال الصور العقلية المجردة ، فإنه لما كان حصولها لما يتمقها
هو نفس تعقله لها ، فلو قامت بذاتها لكانت تعقلا لذاتها لا لغيرها
فكانت (١) مدركة لذاتها .

وقد أتضح بهذا أن ما يكون وجوده لغيره ، لا يدرك ذاته ، فإن
مدر ك ذاته يجب أن يكون نفس وجوده أدراكه لذاته . ولهذا لا نجد
ضروريا في أدراك مفهوم أنا إلا الحياة ، التي هي وجود الشيء عند
نفسه .

(١) ك «وكانت» .

وتعلم أن جميع ما وراء ذلك خارج عنا : وجوديا كان أو عدميا^(١) ،
لازما للنفس أو مفارقا^(٢) . وعلى هذا ، فكل (ما هو)^(٣) في المادة فهو
محبوب عن ذاته ، لكون وجوده لغيره ، لا لنفسه . وكل ما لا يحصل
بنفسه ، لا يمكن أن يحصل له شيء ، إذ الحصول لا يكون بالحقيقة له ،
بل يكون لما هو حاصل له ، ومتحصل به . ومن هذا يظهر أن الهولسي
الجسمية ، والصورة الحالية فيها ، وجميع المركبات والاعراض ، ليس
شيء منها بعقل ولا حي على الاطلاق .

والعقل لما كان مجردا قائما بذاته ، وجب أن يدرك ذاته ، وأن
يكون أدراكه لذاته نفس ذاته ، لا زائدا عليها ، كما قرر في النفس ،
بدليل أن صورته المطابقة له ، لو حصلت لما من شأنه أن يدرك لكان
مدركا لها ، ولكان نفس حصولها له ، هو أدراكه لها .

فإذا قامت بذاتها ، فمن الواجب أن يكون أدراكها لذاتها ، إذ
قيامها بذاتها ، هو حصولها لذاتها ، ككل واحد من الاعراض لو قام
بذاته . وكل ما يدرك ذاته فمن شأنه أن يدرك غيره ، فإن العلم باللزوم
يقتضي العلم بلازمه ، إذا كان ذلك اللزوم لذاته . وجميع الماهيات لها
لوازم .

ولو لم تكن ألا لوازمها العامة ، كالوجود والوحدة وغيرهما ،
فتعقل الذات وتعقل الغير متعكسان ، فإن كل ما يعقل غيره يعقل ذاته ،
وكل ما يعقل ذاته يعقل غيره . وكل ما صح أن يكون معقولا للغير ،
فانه إذا قام بذاته كان عاقلا لذاته معقولا لذاته .

وتلخيص بيان هذه الدعاوى ، بعد استعانتها بما مر ، هو أن
كل شيء يعقل شيئا ، فله أن يعقل أنه يعقل .

(١) أ «عدميا» .

(٢) سقطت من أ .

وكل ما له ذلك (١١) ، فله أن يعقل ذاته ، فكل ما يعقل شيئا فله أن يعقل ذاته ، وكل معقول قائم بذاته ، فيمكن أن يعقل مع غيره ومعنى كونه معقولا مع غيره ، هو مقارنته للغير في القوة العاقلة لهما ، فهو مقارن للغير وللـقوة العاقلة أيضا ، فلا يمتنع (عليه) (١٢) أذ هو قائم بذاته أن يقارن المعنى المعقول .

وأن أمتنع عليه ذلك فلما منع غير ذاته ، فيمكن له من حيث ذاته أن يكون عاقلا ، وإذا أمكن عليه ذلك فهو مدرك لذاته وللوازمها دائما .
فإن أدراك ذاته ليس أمرا غير ذاته ، حتى يصح عليه أن يكون تارة يتصف به فيدرك ذاته ، وتارة لا يتصف (به) (١٣) فلا يدركها .

والصورة (١٤) المجردة في العقل ، وأن فارقت الصورة المعقولة فيـه غيرها ، فليست مرتسمة بتلك الصور ، بل المرتسم بها هو القابل لهما جميعا ، وليس أحدهما أولى بأن (١٥) يكون مرتسما بالآخر من الآخر به .
فأنهما وأن اختلفا بالماهية فنسبتهما إلى محلها غير مختلفة ، بل متساوية ، كنسبة الحركة والسواد إلى محلها ، الذي هو الجسم ، لا كالحركة ، والبطء الذي هو هيئة فيها .

فإن الصورتين المذكورتين قد توجد كل واحد منهما بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا بدون الآخر ، فلا يكون كونه هيئة فيه أولى من كون الآخر كذلك . فلو قبل كل منهما الآخر ، لقبـل كل منهما نفسه ، وهو محال ، فلا يحصل شيء منهما للآخر ، فلا يعقله . فمقارنتها أذن في العاقل غير مقارنة الصورة والمتصور . وأستعداد الصورة للمقارنة . أن كان (١٦) لازما لماهيتها النوعية ، فهو غير منفك عنها ، حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة .

(١) أ «وهما له ذلك» .

(٢) سقطت من ك .

(٣) سقطت من ك .

(٤) أ «فـالصورة» .

(٥) أ «أن» .

(٦) سقطت من أ .

وأن لم يحصل ألا عند الحصول في العقل ، فيكون استعداد المقارنة
لم يحصل ألا مع المقارنة أو بعدها ، وهو ظاهر الاستحالة .

ولولا ما قرر أولا ، لما لزم من مقارنة الصورة المعقولة لما تعقلها ،
كونها إذا كانت قائمة بذاتها ، وجب أن تكون عاقلة . ومع هذا فالحدس
(لوحة ٣٤٩) والذوق السليم ، هو الذي يؤيد هذا البرهان .

وإذا أردت مأخذا أسهل من هذا ، فيجب أن (١) تأخذه من علم
النفوس بذاتها وبغيرها ، فإن ذلك نجده من أنفسنا ، وهو متحقق في
الانفس السماوية ، بما سلف من الأدلة .

وإذا كانت النفوس بأسرها تستند إلى عقل يكون علة فاعلية لها
أما بتوسط شيء من النفوس أو لا بتوسطها ، فلا يمكن أن يكون ذلك
العقل أنقص في مرتبة الوجود منها .

والعلم والحياة هما من الكمالات الغير الزائدة على الذات ، بل
هما كمال للذات من حيث هي

والعلة الفاعلية لما له هذا الكمال الذاتي يمتنع أن تكون قاصرة
عنه فيه ، فإن تلك الذات على ما هي عليه من الكمال الغير الزائد عليها ،
هي مستفادة من تلك العلة وتابعة لها في ذلك الكمال ، فلا يصح أن
تساويها فيه ، فضلا عن أن تكون أشرف منها . وقد عرفت أن الذي من
الفاعل هو نفس الماهية الخارجية ، فهي كظل له ، فلا تكون أتم وأكمل
منه .

وكمالية العلم والحياة كمال في نفس الذات ، لا تابع لها ، بحيث
يحتمل أن يكون مكتسبا من غير فاعلها . والفاعل البعيد في هذا أبلغ
من القريب .

(١) في ك «أن أن» .

وهذه الطريقة فلا تتمشى ألا في العقل الذي تستند اليه النفوس في العلية ، أر العقول التي هي كذلك ، ولا يستمر استعمالها في كل عقل ، بخلاف الطريقة الاولى ، لكن الحدس بعد الوقوف على القواعد السالفة يحكم أن العقل في الجملة أفضل من النفس ، سواء أنتسبت اليه بالمعلولية ، أو لم تنتسب ، وذلك لتمامه وأسـتغنائـه عن العلاقة الجسمانية ، فأنها لنقص في جوهر النفس . وإذا كان أتم منها في ذاته ، فهو أتم منها في العلم ، الذي هو نفس ذاتها ، وهو علمها بذاتها ، وفي العلم المغاير لذاتها ، اللازم لها ، وهو علمها^(١) بغيرها . وكذلك القول في الحياة ، وأما يقال ذات وعلم وحياة ، مع كون الكل شيئاً واحداً ، للاختلاف بينهما بنوع من الاعتبار .

وربما يتحقق لك فيما يستأنف ، أن العقول بأسرها إنما تختلف في ذواتها بالكمال والنقص ، وحينئذ يتبين لك أن كمالاتها الذاتية : لا تختلف الا كذلك ، فيجب أن تكون كلها عالمة ، وأن كان علم بعضها أنقص من علم بعض ، والعقل فلا يجوز أن يتغير علمه ، فإنه لو تغير لافتقر في تغيره الى حركة دائمة (و)^(٢) دورية ، كما عرفت ، فيكون العقل حينئذ من الامور الداخلة تحت الحركات ، ومستكملاً بالاجرام المتحركة .

فيكون — والحالة هذه — نفساً ، لا عقلاً ، وهو^(٣) خلف . فيجب أن يكون علمه بالجزئيات على وجه كلي ، لا يتغير فيه ، ولا يفتقر فيه الى آلة جسمانية .

(١) أ «عملها» .

(٢) سـقـطـت من أ .

(٣) أ «وهذا» .

وليس ما يتبع حركات السمايات من نفع العالم السفلي يقادح في أن الغاية من حركاتها ، ليست هي نفعة ، فان ما هو من ضرورة الغاية غير نفس الغاية الحقيقية ، بل ربما كان غاية بالعرض ، وهي على أقسام : فمنه ما يكون أمرا لا بد من وجوده ، حتى توجد الغاية على أنه علة لها ، مثل صلابة الحديد ، ليتم القطع • ومنه ما هو كذلك على أنه لازم للعملة ، كالدكنة للحديد •

ومنه أمر لازم للغاية ، كحب الولد اللازم للغاية في التزوج ، وهو التناسل ، وحدوث الحادثات المنصرية عن حركة الافلاك التي غايتها هو استفادة الكمال مما فوقها ، هو من هذا القبيل •

(١) كـ وكالقيامـس •

الفصل السابع

فسي

بيان كثرة العقول ، وجملـة
من الاحكام المتعلقة بها

من وقف على ما سلف من الاصول ، تحقق أن العقول في الوجود كثيرة ، وأنه لا يمكن أن يكون عقل واحد فقط ، هو العلة الفاعلة لوجودات العالمين ، أعني : الجسماني والنفساني .
ويكون هو الذي تتشبه (به) النفوس المحركة للأجرام السماوية بأسرها . وهو بعينه الذي يخرج نفوسنا في تعقلاتها من القوة السي الفعل . ولو جاز أن يكون المؤثر لهذه الآثار كلها عقلا واحدا ، لوجب أن يكون : أما مركبا ، وأما متصفا بصفات كثيرة ، أو له اعتبارات مختلفة .

وهذه التوالي الثلاثة باطلة ، فكذا المقدم .

وتتبين الشرطية بما سبق بيانه ، من أن الواحد ، من حيث هو واحد ، لا يؤثر ألا أثرا وحدانيا^(١) . وأذ هذه الآثار كثيرة فلا بد لها من كثرة تستند إليها : أما في ذات العقل بأن يكون مركبا ، وأما فسي صفاته واعتباراته .

وأما بطلان هذه الاقسام فيتبين بأن تركيب العقل يقتضي ألا يكون مدركا لذاته ، لما علمت : أن كل مدرك لذاته فهو غير مركب ، لكن العقل قد بين أنه يدرك ذاته ، فليس بمركب .
ويقتضي تركيبه أيضا ، ألا يكون هو الصادر الاول عن واجب

(١) سقطت من كـ .

(٢) أ «واحد» .

الوجود ، لما ستعلم أنه واحد حقيقي ، لا شريك له ، فلا يصدر عنه من غير واسطة أكثر من واحد بسيط .

ولا يمكن أن تكثر صفات أو اعتبارات ألا بقياسه الى ما قبله وهو السوابق ، أو الى ما بعده ، وهو معلولاته . أما قياسه الى السوابق فلا يمكن أن يتحصل منه من الصفات والاعتبارات ما يفي بهذه الكثرة كلها ، وذلك ظاهر عند التأمل .

وأما قياسه الى معلولاته فهو متأخر عن معلولاته ، فلا يتأتى أن يحصل منه ، ما يكون شرطاً في تكثر تلك المعلومات ، لان الشرط متقدم على المشروط .

وأذا كان كذلك فهذه الكثرة لا تحصل إلا من عقول كثيرة العدد جدا . والذوق السليم يشهد بعد الاطلاع على القواعد التي يبتني هذا البحث عليها .

وكيف يتصور في تلك الثوابت ، أو أفلاكها مع ما فيه أو فيها (لوحة ٣٥٠) من الكواكب التي لا تنحصر لنا كثرة ، سواء كانت متفقة الانواع مختلفة اللواحق المميّزة بعضها من بعض ، أو مختلفتها ، أن يكون بجميع ما يشتمل عليه صادراً عن عقل واحد ، بجهة واحدة ، أو جهات قليلة ، حصلت منه ، ومن نسبته الى الواجب ، ونسبة الواجب اليه ثم اختصاص كل كوكب بموضع من الجسم البسيط ، ليس هو لذاته ، ولا لذات الجسم ، فإنه تخصيص من غير مخصص . بل لاختلاف هيئات في علته الفاعلية ، ليحصل من المجموع المجموع .

وتلك الهيئات يجب كونها متكثرة ، على حسب ما حصل باعتبارها ويمتنع حصول مثلها في المعلول الاول لواجب الوجود .

وكل فلك من أفلاك الكواكب المتميزة فيه عدة أفلاك ، بعضها محيط بالارض ، وبعضها غير محيط بها ، كما عرفت . فهذه (و)

(١) سقطت من أ .

أمثالها لا تتحصل إلا من عقول كثيرة ، أو (هيئات)^(١) من هيئات كثيرة في عقل واحد ، لا يحصل في ذلك العقل الواحد ، ألا بمقايسته الى عقول كثيرة أيضا .

وكيف كان فلا بد من تكثر العقول في صدور هذه الاشياء المتكثرة ، التي قد بين أنه لا يمكن أستنادها من أقسام الموجودات الى غير العقل . وعلى مثل هذا تدل كثرة التشبهات في النفوس الفلكية المختلفة التحريكات . فانها أن كانت لاختلاف العقول فهو المطلوب . وأن كانت لاختلاف هيئات في عقل واحد ، فيلزم منه أيضا وجود عقول متعددة . فلا تصدر هذه الافلاك وكواكبها ونفوسها المحركة لها ، الا بعد وجود كثرة وافرة من العقول ، ولا تأخذ الافلاك في الترتيب في أول ما تأخذ العقول في ذلك ، بل العقول يحصل منها مبلغ على الترتيب العلي والمعلولي . وينفعل البعض عن البعض بهيئات كثيرة ، حتى يمكن وجود ما قد وجد .

وما تحصل منه النفوس أشرف مما تحصل منه الاجسام ، وما يتحصل منه الاشرف من كل جملة أشرف مما يتحصل منه الادون فيها ، فيحصل من الاشرف الاشرف . ومن النازل النازل ، ومن المتوسط المتوسط ، مع احتمال أن يكون ذلك الشرف وما يقابله في ذوات العقول أو في هيئاتها التي بأعتبارها كانت مبادئ أمور متكثرة . وهذه العقول هي أشرف الموجودات ، وبينها من النسب العددية عجائب تحصل منها في النفوس . وللاجسام^(٢) عجائب أيضا .

ولا يبعد وجود عقول متكافئة تكافؤ النفوس الانسانية . وربما يمكنك أن تستدل على كثرة العقول بما عرفت من أفتقار التحريكات المنسوبة الى القوى النباتية والحيوانية ، الى موجود له عناية بأنواع

(١) سقطت من أ .

(٢) أ «والاجسام» .

النبات والحيوان ، هو غير النفس الناطقة وما يجري مجراها ، لبقول
الانسان عن نموه وتغذيته وتولد ما يتولد منه .

وأذا تنبه لشيء من ذلك في الحجلة ، فلا يعلم كيفيته ولا سببه ولا
ما فيه من التدبير المتقن والنظام . ولو كان المعنى بالنوع نفسا متعلقا
به تعلق نفوسنا بذاتنا ، لكان (١) يتألم بتضرر الأبدان ، فما كان يزال
في الألم ، لأن عنايته بجميع أبدان نوعه ، لا يبدن واحد فقط .

وليست هذه العناية عناية تعلق ، بحيث يحصل منه ومن البدن
الذي يتصرف فيه حيوان واحد ، هو نوع واحد . والحدس يحكم من
هذا وما يجري مجراه ، أن للأنواع الجسمانية ذواتا روحانية فيها هيئات
روحانية ، تكون النسب الجسمانية في النوع الجسماني ، كظلال لها .
ولما لم ينحفظ ذلك النوع في شخص معين لضرورة الوقوع تحت الكون
والفساد ، حفظ بشخص منتشر .

فتلك الذوات هي التي تمت الأنواع بكماالاتها ، وتحفظها بتعاقب
أشخاصها ، مع كونها غير متعلقة بها . فإن من له رتبة الإبداع لجسم ،
لا تقهره علاقة ذلك الجسم ، حتى يصير بحيث يفتقر في صدور الفعل
عنه إلى توسطه . وليس من شرط المتصرف في جسم أن يكون مبدعا له ،
ولا من شرط المبدع لجسم أن يتصرف فيه .

ولا يستنكر كون الهيئات الجرمانية مماثلة أو مناسبة للهيئات
الروحانية ، فإن الإنسانية الكلية هي في الذهن مجردة غير مقدرة ، مع
أن التي في الأعيان ليست كذلك .

ولا يستنكر كون الهيئات الجرمانية مماثلة أو مناسبة للهيئات
القالب والمثال للأنواع ، فإن المبدع للأشياء لا يحتاج في إبداعه لها إلى
مثل ، ليكون دستور الصنعة . ولو احتاج إلى ذلك ، لاحتاج المثل إلى

(١) أوكيان .

مثل آخر (و) (١١) كذلك ، الى غير النهاية .

وما يتخذ له القالب والمثال يجب أن يكون أشرف منهما ، لانه
الغاية ، فيلزم أن تكون الجسمانيات أفضل من الروحانيات . ولا يصح
هذا في العقول السليمة .

ومن له رتبة أيجاد هذه الانواع الجوهرية ، فلا بد وأن تكون ذات
أشرف من ذواتنا ، التي هي أنفسنا الناطقة ، بتفاوت غير يسير ، لانها
(لوحة ٣٥١) تقصر عن أيجاد جرم ، فضلا عن أيجاد ما هو أشرف منه .
وما هو بهذه المثابة فلا يفعل من حيث هو متعلق بالجسم تعلق الاستكمال
به .

فأذن هذه الذوات أنما تفعل ما تفعله من الانواع من حيث هي
عقول ، لا من حيث هي نفوس ، لو كان لها تعلق بالاجسام باعتبار ما .
ولما علم من أدراك العقول لذواتها أنها بسيطة ، وجب من ذلك أن يكون
كل واحد منها ، من حيث هو كذلك أزليا أبديا ، تعين ما بين به ذلك
في النفس من حيث ذاتها البسيطة ، والمجردات التي هي عقول على
الاطلاق ، لا يجوز أن يكون شيء من كمالاتها اللائقة بها بالقوة ، بل
يجب أن تكون كل كمالاتها ، وكل أمر ممكن الحصول لها حاصلا بالفعل ،
لانه أن لم يحصل لها أزلا وأبدا ، فهو ممتنع الحصول لا ممكنه ، فإن
استمرار عدمه لها دال على امتناعه عليها : أما لذاتها أو لغيرها . وأن
حصل بعد عدمه أو عدم بعد حصوله ، أفتر ذلك الامر المتجدد كما
علمت ، سواء كان هو الوجود أو العدم ، الى حركة دورية مستمرة :

فإن كان شيء من الحركة أو المتحرك بها ، أو النفس المؤثرة لها ،
معلولا لذلك العقل ، لزم المحال من وجهين : أحدهما - استكمال العلة
بمعلولها ، من حيث هو معلول لها ، وهي علة له .

وثانيهما - أن يكون العقل مستكملا بالجسم ، فلا يكون عقلا .

(١) سقطت من ك

وهذا خلف ، وأن لم يكن شيء من ذلك معلولا للعقل ، فالمحال الثاني لازم ، لا محالة ، دون الاول .

وأما المجردات التي هي عقول باعتبار ، ونفوس باعتبار آخر فيجب أن تكون كذلك من الوجه الذي هو به عقول ، دون الوجه الآخر

الباب السابع

في

واجب الوجود ووحدانيته ونعوت

جلاله وكيفية فعله وعنايته

الفصل الأول

في

أثبات واجب الوجود لذاته

الطرق التي يستدل بها على وجود الواجب لذاته كثيرة . والذي أذكر منها هنا عشرة :

الطريق الاول : هو أنه لو لم يكن في الوجود موجود واجب الوجود، لكانت الحقائق والماهيات الموجودة كلها ممكنة الوجود ، وكل موجود ممكن الوجود يفتقر الى وجود علة موجودة معه ، ترجح جانب وجوده على جانب عدمه .

فمجموع الموجودات الممكنة تفتقر الى موجود هذا شأنه ، وذلك الموجود أما نفس ذلك المجموع ، أو داخل فيه أو خارج عنه .

فإن كان نفس المجموع ، فأما أن يعني به الآحاد بأسرها ، مع عدم الالتفات الى التأليف ، أو لا مع عدم الالتفات اليه . فإن عني به ما لا يلتفت فيه الى التأليف ، فنجمل كلامنا في الآحاد بأسرها ، فإنها ليست علة لنفسها ، إذ المعلول يجب أن تكون علة مغايرة له ، وألا لكان متقدما بالذات على نفسه ، ومفتقرا لها^(١) ومستفيد الوجود منها ، وهو بديهي البطلان . ولا علتها بعض تلك الافراد ، لامتناع كونه علة لنفسه ولعلله ، لان العلة التامة للشيء يجب ألا يفتقر ذلك الشيء الى ما هو خارج عنها . لكن لو كان ذلك الشيء مركبا من ممكنات ، وأفتقر بعض تلك الممكنات الى أمر خارج عن الشيء ، لزم أن يفتقر الشيء الى ذلك الخارج أيضا ، لانه مفتقر الى جزئه^(٢) المفتقر الى الخارج ، والمفتقر الى

(١) ك «مفتقرة اليها» .

(٢) ك «جزء» .

المفتقر أيضا الى ما افتقر اليه ، فلا تكون علته التامة تامة ، هذا خلف .
فبعض أفراد الجملة لو كان علة تامة للجملة ، لما افتقر بعض
آخر منها الى ما يخرج عنها . فكان يلزم أن تكون عللها معلولة لها ، وان
تكون هي نفسها معلولة لنفسها . وهذا مع كونه بين الامتناع ، فهو
يوجب أن يصدر عن الواحد أكثر من واحد ، وقد علمت أنه ممتنع
أيضا .

وليس علتها أمرا خارجا عنها ، لان تلك الآحاد أن كانت غير
متناهية ، فهو باطل ، لما مر . ولأن كل واحد ، وكل جملة منها مستندان
الى علة تامة غير خارجة عن السلسلة ، التي هي غير متناهية ، متقدمة
على ذلك الواحد ، وعلى تلك الجملة ، فلو كانت العلة التي للأحاد
بأسرها حينئذ خارجة عنها ، لاجتمع على بعضها علة مع العلة التامة ،
وقد عرفت استحالة .

وأن لم تكن تلك الآحاد غير متناهية ، وجب أنتهاؤها ، الى علة
غير معلولة ، وتلك هي واجب الوجود .

وإذا كانت الآحاد بأسرها معلولة ، وعلتها على تقدير ألا يكون فيها
واجب الوجود ، يمتنع أن يكون نفسها أو داخلا فيها ، أو خارجا عنها ،
فهي ممتنعة على ذلك التقدير .

وأن عني بالمجموع اعتبار ما يقع فيه التأليف مع التأليف ، فذلك
كون الشيء علة لنفسه ، وبطلانه (١) ظاهر . وأن كان ما هو علة مجموع
الممكنات داخلا في المجموع ، فكونه علة ذلك : أما بانفراده أو مع سائر
الآحاد . لا جائز أن يكون بانفراده ، وألا لكان (لوحة ٣٥٢) علة
لنفسه ولعلله بالتقرير السابق ، ولا جائز أن يكون علة مع باقي
الاجزاء ، إذ المفهوم من ذلك أن تكون العلة هي المجموع بأحد العنايتين
المذكورتين .

(١) في ك «وبطانة» .

وقد عرفت أن ذلك محال ، فبني أن تكون العلة لجملة الممكنات الموجودة ، هو الخارج عنها . والخارج عن مجموع الممكنات لو كان ممكنا ، لكان من تلك الجملة ، لا خارجا عنها ، فهو آذن واجب الوجود (و) (١) لا بد .

الطريق الثاني : لو كان كل موجود ممكنا مع أنه لا بد لكل ممكن من علة موجودة معه ، فإن كانت تلك العلة ممكنة أيضا أفترقت الى علة أخرى ممكنة ، وهلم جرا . فإن كان في تلك المملولات ما هو علة لعلته القريبة أو البعيدة ، فذلك هو الدور ، وأن لم يكن فيها ما هو كذلك ، فهو التسلسل ، وكلاهما محالان ، كما مر .

الطريق الثالث : كل جملة كل واحد منها معلول ، سواء كانت تلك الجملة متناهية ، أو غير متناهية ، فإنها تقتضي علة خارجة عن أحادها موجودة معها . لأنها أن لم تقتض علة أصلا ، فهي واجبة غير معلولة . وهذا وأن كان نفس مطلوبنا ، فهو في مثل هذه الصورة محال . لان كل مجموع يتركب من آحاد ، فهو واجب بآحاده ، لا بذاته .

وأعني بالجملة ههنا : ما هو كالعشرة الحاصلة من آحادها ، التي لم يحصل عند اجتماع أجزائها شيء ، غير الاجتماع ، مثل : هيئة أو وضع أو مزاج معد لقبول ما صار به المجتمع نوعا . فإن كانت هذه الجملة معلولة بالآحاد بأسرها ، لزم أن يكون الشيء علة لنفسه . وأن كانت معلولة بعض الآحاد ، فليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض . بل أي بعض فرض أنه هو علة الجملة ، فعلته أولى منه بذلك ، بخلاف ما لو فرضنا الجملة مركبة من واجب وممكن ، فإن الأولوية للواجب ظاهرة حيثئذ ، فلا بد وأن تكون معلولة لما هو خارج عن الآحاد كلها . والخارج عن كل الممكنات جملة وآحادا ، هو بالضرورة واجب الوجود .

الطريق الرابع : مجموع الممكنات الموجودة ممكن ، فله علة تامة

(١) سقطت من ك .

موجودة ، وهي لا يجوز أن تكون نفس ذلك المجموع ، لما مر ، ولا داخله فيه ، لتوقفه على كل واحد من أجزائه ، فلا يكون شيء منها علة تامة له . فهي موجود خارج عنها ، سواء كانت متناهية الآحاد ، أو غير متناهيتهما ، والموجود الخارج عن جميع الممكنات الموجودة واجب لذاته .

الطريق الخامس : (و) (١١) متى فرضنا مجموع الموجودات ممكنا بجملته وآحاده ، فلا بد من وجود سلسلة غير متناهية . فعلة تلك السلسلة أن لم تكن هي آحادها بأسرها ، فهي إما بعضها أو خارج عنها . وكلاهما على تقدير أن لا واجب محال ، لما مضى . وأن كانت هي آحادها بأسرها فتلك الآحاد مفترقة أيضا إلى علة ، وليست هي نفسها ، ولا بعض آحادها ، ولا الخارج عنها . وجميع ذلك قد سبق تقريره . وإذا بطلت هذه الأقسام كلها ، لم توجد السلسلة المذكورة ، لوجود استنادها إلى علة ، مع امتناع (١٢) استنادها إلى علة ، فوجب انتهاء السلسلة إلى الواجب ضرورة .

الطريق السادس : الموجودات حاصلة ، فإن فرضت واجبة فقد وقع الاعتراف بالواجب ، وأن كانت ممكنة ، فتحتاج إلى مرجح . ومجموع الممكنات ممكن ، فالمجموع ممكن ، لا لأن الحكم على كل واحد يلزم أن يكون على الكل ، بل لأن المجموع معلول والآحاد . وإذا كانت العلة ممكنة ، فالمعلول أولى بالامكان ، وإذا كان الجميع ممكنا محتاجا إلى مرجح ، فليس مرجعه بممكن ، وألا لكان من تلك الجملة المفترقة إلى ذلك المرجح ، فيفتقر إلى نفسه ، فيجب أن يكون غير ممكن ، بل : إما واجب أو ممتنع . وإذا كان كذا فهو منتهى العلل ، إذ لو كان له علة ، لكان ممكنا ، وهو خلاف الفرض . وإذا هو موجود فليس بممتنع ، فتعين كونه واجبا ، وهو مطلوبنا .

(١) سقطت من أ .

(٢) أ «عدم» .

الطريق السابع : لو تسلسلت الممكنات الى غير النهاية ، فالجملة المركبة من تلك السلسلة لابد لها من علة ، بها يجب المجموع أو بها وبما يلزمها ، لانها ممكنة ، وكل ممكن يحتاج الى علة هذا شأنها ، والعلم به ضروري ، وتلك العلة لا يجوز أن تكون داخلية في المجموع ، لان العلة بهذا التفسير لا يمكن أن تكون مسبقة بعلة أخرى ، وألا لكان المجموع مفتقرا الى العلة السابقة عليها ، فلا يكون الذي فرضناه (١) علة بهذا المعنى ، هو علة بهذا المعنى . وأذا (٢) كل داخل في السلسلة المركبة من أحاد أمكانية تسبق علة أخرى ، فلا شيء من الداخل فيها علة لها بهذا التفسير ، وليست علتها هي نفس المجموع ، لاستحالة تقدمه على نفسه ، فهي خارجة عنه ، والخارج عن المجموع واجب لذاته ، فينقطع به التسلسل على تقدير وجوده .

الطريق الثامن (لوحة ٣٥٣) : كل ممكن فأنه محتاج الى مرجح به يجب وجوده ، على ما مر . وذلك المرجح إما ممكن أو واجب ، لكنه ليس بممكن ، لانه لو كان ممكنا لذاته ، لكان محتاجا الى علة ، فيكون الامر المحتاج اليه محتاجا الى علتة ، لان المحتاج الى الشيء يحتاج الى ذلك الشيء . والمحتاج الى علة الشيء لا يكون واجبا به فقط ، فتبين أن يكون واجبا لذاته .

فكل ممكن فهو واجب بوجود واجب لذاته ، وعلى هذا فلا شيء من الممكنات يجب به وجود شيء ، بل الذي يجب به وجود كل ممكن هو الواجب . بل الممكن المؤثر هو الذي يجب وجود معلول الواجب بمسده وجوده . وجاز أن يكون الممكن واجبا بواجب الوجود لذاته بعد وجود ممكن آخر ، ولا يكون الثاني واجبا بالاول . ولا يلزم من هذا أن يكون كل ممكن أزليا لدوام علتة الموجبة لوجوب وجوده .

(١) أ «فرضنا» .

(٢) أ «وإذا» .

وأنما يلزم ذلك أن لو لم يكن له شرط بعد ، يجب بعده بالعلّة الموجبة ، وهي الواجب لذاته ، كما في كل حادث ، ولا يجب من وجوب كل ممكن بواجب الوجود ، أن تكون الحركات ثابتة ، لثبات علقتها .
فإن ثباتها غير ممكن ، من حيث هي حركة ، فإن مفهومها هو المفهوم من الاثبات ، ولهذا جاز انعدام الممكن القابل للثبات ، كالمركبات العنصرية على الوجه الذي عرفت . وذلك (١) لأن وجوب ما هذا شأنه إنما هو بواجب الوجود ، ولكن بشرط عدمي مؤثر في المركب المعلول له تأثيرا يناسبه . فإذا ارتفع الشرط ارتفع المعلول المركب بارتفاع ما أثره الشرط العددي .

الطريق التاسع : أنا نعلم أن في الوجود موجودا له ثبات كالجسم الذي هو حامل للحركة ، والنفس المحركة للأفلاك والهيولي ، والجوهر المدرك لذاته في الانسان وغيره ، وكذا كل حادث مما وراء الحركة ، فإن أن حدوثه غير أن بطلانه ، وبين الآنين زمان (هو زمان) (٢) ثباته ، وعلل الثبات مجتمعة ، إذ لا يثبت الشيء مع زوال مثبته .

ومجموع الممكنات الثابتة ممكن ، فيجب ثباته بغيره ، وألا لكان ثباته بذاته ، فيكون واجبا لذاته ، مع كونه ممكنا لذاته ، وهذا محال .
وهذا الغير لا بد وأن يكون واجبا لذاته ، إذ لو كان ممكنا لذاته لكان ثباته بعلّة ما ، فيكون ثبات مجموع الممكنات واجبا به ، وبملته ، فلا يكون ثباته واجبا به فقط ، وفرض أنه كذلك ، هذا خلف .

الطريق العاشر : مجموع الممكنات (٣) أمر ممكن لاحتياجه إلى أفراد ، فيجب ثباته بغيره ، وألا لزم المحال السابق ذكره .
وذلك الغير ، لا بد وأن يكون داخلا في المجموع ، لأنه موجود في

(١) أ «وذاك» .

(٢) سقطت من ك .

(٣) أ «الموجودات» .

نفسه ، وما يكون موجودا فلا يتصور كونه خارجا عن جملة الموجودات ولا
محالة يكون واجبا لذاته ، فإنه لو كان ممكنا لكان ثباته يجب بعلته ، فلا
يكون ثبات المجموع واجبا به ، وقد فرض واجبا به ، هذا خلف ، فتبين
أن يكون في الموجودات موجود واجب لذاته ، وهو المطلوب . وبعض
هذه الطرق قريب من بعض ، لمشاركتة له في أكثر مقدماته .

الفصل الثاني

فلسفي

أن واجب الوجود واحد

لا يقال على كثرة بوجه

كل ما هو واجب الوجود لذاته ، فإن نوعه لا بد وأن ينحصر في
شخصه ، لوجوه ستة :

أحدها : أنه لو حصل اثنان من نوع الواجب لاشتراكا في الماهية ،
وأمتازا بالهوية ، فكان كل واحد منهما أو الواحد منهما مركبا مما به
الاشتراك ، ومما به الامتياز .

وكل مركب فهو مفتقر الى جزئه ، وجزؤه غيره ، فيكون الواجب
مفتقرا الى غيره ، فلا يكون واجبا ، وليس يحتمل التقدير المذكور أن
يكون المميز لكل واحد منهما أمرا عديا ، لأن المميز لا يوصف به
الآخر ، فلكل منهما مقابل ذلك التميز ، فيتصف كل منهما بمميز
وجودي ، وقد فرض الامتياز بالامور العدمية ، هذا خلف .

وثانيها : لو وجد شخصان من النوع الواجبي ، فاما أن يكون
الامتياز بينهما بالفصول أو بالعوارض .

لا جائز أن يكون بالفصول ، لأن الفصل مقوم لوجود حصة النوع
من الجنس ، فانه لا يوجد الجنس مطلقا ، غير مقترن بفصل ، لكن
الجنس فيما نحن فيه هو الواجب لذاته ، إذ هو المشترك فيه بين الاثنين
فكان يلزم أن يكون وجوده معللا بغيره ، فلا يكون وجوده بذاته .

ولا جائز أيضا أن يكون بالعوارض ، لأنها أن كانت لازمة كانت
متفقة بينهما ، فلا يقع بها الامتياز .

وأن كانت مفارقة فليست من اقتضاء ذات الواحد منهما . والا

لكان المفارق لازما ، هذا خلف . فهو بسبب منفصل ، فالواجب لذاته محتاج الى غيره ، وهو محال .

وثالثها : أن ماهية واجب الوجود المتعين ، أن كان تعينها ذلك لانها واجبة الوجود ، فليست في الوجود واجب لذاته إلا ذلك المعين . وأن كان لامر آخر ، فالواجب لذاته يحتاج الى غيره ، وأن (لوحة ٣٥٤) كان لا لذاته ولا لآخر ، كان غير معلل البتة ، فكان اختصاص كل واحد منهما بتعينه الخاص تخصيصا من غير مخصص ، وهو محال .

ورابعها : أن الذي به واجب الوجود المعين هو هو ، يجب ألا يكون زائدا على ماهيته الخارجة ، بل هو نفسها . وكل ما هو كذلك فنوعه منحصر في شخصه .

أما بين الصغرى فلأن هويته لو لم تكن نفس ماهيته ، لكانت زائدة عليها ، ومحتاجة اليها ، فكانت ممكنة لذاتها ، فلها مؤثر . فذلك المؤثر أن كان نفس ماهيته ، كانت ماهيته متشخصة قبلها ، وهذا محال . وأن كان غيره لزم احتياج واجب الوجود ، في هويته الى غيره ، وهو محال أيضا . وأما الكبرى فظاهرة .

وخامسها : هو أنه لو حصل واجبا الوجود من نوع واحد ، فهوية واجب الوجود المتعين : أن كانت علة لماهيته في الخارج ، فالواجب لذاته معلول^(١) للغير ، فيكون ممكنا . وأن كانا معلولي علة واحدة فكذلك أيضا . وأن كان الواجب لذاته علة لهويته فنوعه في شخصه ، وقد فرضنا الاثنينية ، هذا خلف . لما مر . وإذا كان كذلك فاما أن تكون واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها . فإن كان الاول كان الواجب صفة عارضة للنوع مفتقرة اليه ، وهو ظاهر البطلان .

وأن كان الثاني أفترقت : أما الى ماهية الواجب فقط ، بمعنى أن تكون سببا تاما لها ، وحينئذ يكون نوعه في شخصه . وأما الى غيره فقط

(١) «معلول» .

أو اليه وإلى غيره معا ، وبما كان من القسمين ، لزم احتياج الواجب في هويته إلى غيره ، فلا يَكُ الواجب واجبا ، هذا خلف .
وأذ قد ثبت أن نوعا واجب لا يدخل تحته شخصان فصاعدا ، فنقول الآن أنه يستنع وجب شخصين هما واجبا الوجود ، سواء كانا من نوع واحد أو من أكثر

أما إن كان نوعهما واحدا ، فلما مر . وأما إن كان نوع كل واحد منهما مغايرا لنوع الآخر ، فوجب الوجود يجب - أذ ذاك - ألا يكون نفس حقيقتهما ، وألا ك نوعهما واحدا . فإن مفهوم وجوب الوجود لا يختلف ، وألا يكون خلا في حقيقتهما ، وألا لكان الواجب مركبا :
أما من أمرين وديين أن كان وجوب الوجود وجوديا ، أو من وجودي وعدمي ، أن هو أو الجزء الآخر عدميا^(١) ، أو من عدميين .
والكل يقتضي يكون الواجب واجبا ، فإن ما يقتصر إلى جزئه الذي هو غيره فليس بواجب ، والذي يتقوم بأمر عدمي ، فليس بوجود فضلا عن أن يكون واجب الوجود . لا سيما إذا لم يكن في أجزائه ما هو وجودي البتة . فاصح وجود واجبين من نوعين ، لكان وجوب الوجود عرضيا^(٢) لازما لكل واحد منهما ، فيكون كل واحد منهما يشارك الآخر في وجوب الوجود ، ويمتاز عنه بتمام ماهيته . وحينئذ لا يكون معروض وجوب الوجود في ذاته واجبا ، لا بمعنى انفكاكه عن الوجود الواجبي .

بل بمعنى أن العقل يمكن أن يلاحظه وحده ، من غير ملاحظة ذلك الوجود ، فلا تكون ماهية المعروض هي المؤثرة فيه ، أذ الشيء لا يؤثر ألا إذا كان في الأعيان ، فيلزم أن يتقدم وجوده على وجوده تقدما بالذات .

(١) أ «عدمي» .

(٢) أ «عرضيا» .

وليس تلك المارض المشترك بينهما واجبا في نفسه ، لانه لا يوجد في الخارج من غير تخصيص يزيل اشترا ، وإذا لم يكن واجبا فهو ممكن ، فيفتقر الى علة ، هي غير معرو ، فيفتقر الواجب الوجود في وجوده الى علة خارجة عنه ، فلا يكون الواجب واجبا ، هذا خلف .

وأیضا لو كان في الوجود واجبان لكل واحد منهما هو الوجود الواجبي المجرد ، اذ لو كان غيره ، لوجب ان يكون مقتضيا له ، والا لم يكن واجبا ، فهو ممكن ، فيفتقر الى علة ، غير معروضة ، فيفتقر الواجب الوجود في وجوده الى علة خارجة عند فلا يكون الواجب واجبا هذا خلف .

وأیضا لو كان في الوجود واجبان لكان كل واحد منهما هو الوجود الواجبي المجرد ، اذ لو كان غيره ، لوجب ان يتقضي مقتضيا له ، والا لم يكن واجبا ، وكل ما يقتضي الوجود فيجب ان يتم موجودا في نفسه ، فيتقدم الواجب بوجوده على وجوده ، هذا خلف .

وكون الماهية من حيث هي هي علة لوجود الوجود فمحال بالبدئية ، ولا كذلك كونها قابلة للوجود ، فان قابل الوجود متحيل ان يكون موجودا ، والا فيحصل له ما هو حاصل له .

وانما يمكن ان تكون الماهية من حيث هي علة صفة معقولة لها ، كما ان ماهية الاثنين علة لزوجتها .

والماهية اذا لم تنفك عن التأثير حالة الوجود ، فلا يتصور تأثيرها في الوجود ، فهو غير زائد عليها . والوجودان المجردان ، افتراقا بالكمال والنقص ، فالناقص منهما لا يكون واجبا ، فان الكمال اذا لم يكن لعله ، فالناقص في النوع لمرجح ولمرتبة العية والمعلولية ، فيكون الناقص معلولا ، وقد كنا فرضنا هما واجبيين . هذا خلف .

وان لم يفترقا بذلك ، فيستحيل اشتراكهما من كل الوجه ، اذ

لا (بد) (١١) (لوحة ٣٥٥) مما يميز أحدهما عن الآخر ، لاستحالة
الاثنينية ، من غير مميز .

ويستحيل افتراقهما من كل الوجوه ، بعد اشتراكهما في الوجود
المجرد الواجبي . ويستحيل اشتراكهما من وجه وافتراقهما من آخر ،
لان ما به الامتياز يكون حينئذ عرضيا للوجود المجرد ، الذي هو تمام
ماهية الواجب ، فيكون ممكنا . وما به الاشتراك كذلك أيضا ، لافتقاره
في كل واحد منهما ، أو في الواحد منهما فقط الى هيئة مميزة .

ومعنا برهان آخر على المطلوب ، وهو أن (ما) (٢١) ماهيته هي
الوجود المجرد ، فلا يكون ماديا في ذاته ، وألا لكانت له ماهية وراء
الوجود ، ولا عرضا وألا لكان مفتقرا الى محله ، فكان ممكنا لا واجبا ،
فهو جوهر مفارق عن المادة . ووجوده لذاته فيكون مدركا لذاته ، ولا
يكون أدراكه لذاته زائدا على ذاته ، كما قرر قبل . فلو وجد واجبان
لكانا من نوع واحد ، إذ الحقائق الإدراكية لا تختلف ألا بالكمال
والنقص ، وبأمور خارجية ، فلا تختلف بالانواع مع اشتراكها في
الحقيقة الإدراكية ، وألا لكانت مركبة .

فان كان كل واحد من أجزائها أو جزئها حقيقة إدراكية ، فلا
اختلاف بينها بالنوع . وأن كان كل واحد منهما غير حقيقة إدراكية في
نفسه ، فالمجموع كذلك . وان كان أحدهما حقيقة إدراكية والآخر ليس
كذلك ، فلا مدخل للآخر في الحقيقة الإدراكية .
وإذا كانت الحقائق الإدراكية لا تختلف بالانواع فما يجب على
شيء منها يجب على مشاركته في النوع .

وعلى هذا فلا يختلف الواجبان في الحقيقة ، لما مضى ، ولا يمتاز
أحدهما عن الآخر بنفس ما اشتركا فيه ، ولا بأمر لازم للحقيقة ، إذ

(١) سقطت من ك .

(٢) سقطت من أ .

يشتركان فيه أيضا ، ولا يعارض غريب ، فإن المخصص بذلك العارض :
أما الواجب المخصص به ، (أو) الواجب الآخر ، أو غيرهما .

والاول باطل ، وألا لكان متعينا قبل التخصيص ، لا بالمخصص ، مع
أنه لا يتصور التعين والاثنية إلا بمخصص . والثاني باطل أيضا ، لهذا
بعبارة ، فإن الشيء لا يخصص غيره ، إلا إذا تخصص هو في نفسه ، فلو
خصص كل واحد منهما الآخر ، للزم أن يكون كل واحد منهما متخصصا ،
قبل أن كان متخصصا ، هذا خلف .

والثالث بين البطلان ، فأنهما لكونهما واجبين ، لا يكون وراءهما
ما يخصصهما ، وأذ لا بد من المخصص على تقدير الاثنية ، مع أنه
يمنع أن يكون هناك مخصص ، فوجود واجبين فصاعدا ممنوع .

وقد يتأتى أن يستدل من وحدة العالم على وحدة صانعه الواجب ،
وربما اكتفى به العقل اكتفاء شديدا ، فإنه لو كان واجبان لوجب ألا يقع
بينهما اختلاف في الحقيقة ، لما مر .

فيلزم أن كل ما يصدر عن أحدهما يصدر عن الآخر . فإن كان هذا
العالم صادرا عن واحد منهما فقط ، من غير مشاركة الآخر ، وجب أن
يصدر عنه الآخر عالم آخر مثل هذا العالم ، وقد بين (٢) بطلانه . وأن
صدر هذا العالم عن الواجبين معا فهو محال أيضا ، لانا نجد أجزاء العالم
مرتبطا بعضها ببعض ارتباطا شديدا ، فهو كشيء واحد مركب من
تلك الأجزاء .

وأما أنت فتتحقق هذا الارتباط ، بما علمته من كون هذا العالم
مركبا من جواهر وأعراض ، وأن الجواهر منها متحيزة ، ومنها مجردة ،
وأن المتحيزة منها بسائط ومنها مركبات ، والبسائط منها عنصريات ،
ومنها فلكيات ، والمركبات منها حيوان ومنها نبات وجماد ، وأن أعراضه
مفتقرة إلى جواهر باعتبار ، وأن جواهره مفتقرة إلى أعراضه باعتبار آخر

(١) أ «إذا» .

(٢) أ «تبين» .

وأن متعيزاته ومجرداته في الافتقار كذلك أيضا ، وكذا عنصرياته
وفلكياته .

ولا شك في افتقار الحيوان الى النبات ، والنبات الى الحيوان ،
وافتقارهما معا الى العناصر في تركيبهما .

والعنصريات يحتاج بعضها الى بعض ، في تكوين هذه المركبات .

وانواع الحيوانات وأشخاصها يحتاج البعض منها الى البعض كذلك ،
وكذا أعضاء الشخص الواحد منها ، على ما تشهد به المباحث الطبية .

ولا سبيل لنا الى استقصاء جميع وجوه الارتباط ، في أجزاء هذا
العالم ، وظاهر أن الأجزاء التي بينها مثل هذا الارتباط ، وهو كونها
بعيثة يستبقى بعضها ببعض ، وينتفع بعضها ببعض انتفاعا بعضه
مشاهد ، وبعضه معقول ، لا بد وأن يكون مجموعها شخصا واحدا مركبا
منها ، كما هو الحال في بدن الانسان المركب من أجزاء متشابهة وغير
متشابهة ، ذوات قوى وأفعال مختلفة وغير مختلفة .

وأذا ثبت هذا ، فالعالم الذي هو بهذه المثابة لو اجتمع على التأثير
فيه وتدييره : واجبان ، فصاعدا ، لكان لا يخلو الامر من أقسام كلها
باطلة ، لانه أن استبد أحد الواجبين بإيجاد العالم وتدييره ، وامتنع أن
يكون للآخر تأثير فيه ، لاستحالة اجتماع (لوحة ٣٥٦) العلتين التامتين
على معلول واحد بالشخص ، كما علمت .

وأن لم يستبد بذلك : فاما ألا يستبد بشيء منه أو يستبد بعضه .
فإن لم يستبد بشيء منه كانت حقيقته مخالفة لحقيقة الآخر ، أما بالكمال
والنقص ، أو بغيرهما ، أن كان الآخر مستبدا ، بشيء منه . لأن
الاختلاف في الاقتضاء يقتضي الاختلاف في المقتضي . أو كان العالم
غير موجود أصلا ، أن لم يستبد الآخر أيضا بشيء منه ، وكلا الامرين
محال .

وأن استبد أحدهما ببعضه : فإن لم يستبد الآخر بشيء منه عاد

المحال ، وأن أستبد ببعض آخر ، وجب أن يتساوى البعضان ، لتساوي
المؤثرين ، وحينئذ لا يتصور الارتباط والتعاون بين البعضين ، أذ الوجه
الذي بأعتباره أحتاج هذا الى ذلك غير الوجه الذي بأعتباره أحتاج ذاك
الى هذا .

والتساويان فمثل هذا تعذر منهما ، ثم الذي يفعل شيئا ، فيتبع
وجوده وجود آخر ، أو ينتفع به آخر ، فلا محالة له تأثير في الشئيين^(١) ،
فلا يكون الواجب الثاني مستبدا بتدبير الشيء الذي فرض أستبداده به .
وكان الذهن السليم يتنبه^(٢) من شدة ارتباط العالم بعضه ببعض ،
على وحدة خالقة ، أذ لو لم يكن واحدا ، لميز كل واحد صنعه عن صنع
غيره ،

فكان ينقطع الارتباط والتعاون بين أجزاء العالم ، فيفسر ويختل
النظام .

على أنه لما ثبت أن الواجب الوجود هو الوجود المجرد ، الذي لا
أكمل منه ، حصل الاستغناء في وحدانية الواجب عن جميع هذا ، بل ثبت
من مجرد وجوب كون نوعه منحصرا في شخصه ، أنه لا واجبان في الوجود ،
كيف كانا^(٣) .

(١) أ «الفئتين» .

(٢) أ «ينتبه» .

(٣) ك «كان» .

الفصل الثالث

فصل

تقليد اسمه وأبجدية يجب أن يكون موجود

عمسا يجب أن تقليد اسمه نفسه

يجب ألا تساوي حقيقة واجب الوجود ، حقيقة شيء من الممكنات ،
لان للتساويات في الحقيقة متساوية في لوازم تلك الحقيقة . فلو مساوت
حقيقته حقيقة ممكنة للزم استراؤنا في الوجود والامكان ، حتى يكون
كل واحد منهما واجبا ممكنا معا . وهو محال .

ولا يقدح في ذلك كون ماهية الواجب هي الوجود المحض الواجب .
مع كون الوجود مشتركاً بين جميع الموجودات بالاشتراك المعنوي . فإنا
الوجود الذي تشترك فيه الموجودات اشتراكاً في المعنى . هو الوجود
العام الذهني ، وذلك ليس بماهية شيء ممكن ، ولا جزءاً من ماهية
ممكنة ، كما مضى .

فإن وجود الاشياء هو كونها في الخارج ، فهو أمر عارض . من حيث
هي معلولة . فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء ، في معنى جنسي
ولا نوعي ، فلا يحتاج إذن إلى أن ينفصل عنه . بمعنى فصلي أو تدرجي ،
بل هو منفصل بذاته .

وليس هو مركباً ، والا لاحتاج إلى جزئه ، وجزؤه غير . فليكون
ممكناً . ولأن أجزائه أن كان كل واحد منها واجباً ، كان واجب الوجود
أكثر من واحد ، وقد سبق بطلانه .

وإن كانت كلها ممكنة ، فما افتقر إلى الممكن أولى أن يكون ممكناً .
وإن كان بعضها واجباً والبعض الآخر ممكناً . فالبعض الواجب أن كان

(١) أ «مركب» .

أزيد من الواحد ، فقد عرفت امتعه . وأن كان واحدا فقط فالباقي (١) ممكن معلول ، مع احتياج المركب لذي فرض واجبا اليه ، وذلك محال . ثم أن تلك الاجزاء أن لا يكن بينها ملازمة اشتغل كل واحد منها بنفسه ، فلم تكن أجزاء لشيء واحد . وأن كان بينها ملازمة ، كان البعض معلولا للبعض ، فعاد الحال في افتقار الواجب الى الممكن .

ويلزم من كون الواجب يس بمركب كونه ليس بجسم ، لان كل جسم طبيعي ففيه تكثر بالقسة الكمية ، وبالقسمة المئوية ، الى هيولي وصورة ، كما عرفت .

والجسم التعليمي فحتاج الى الجسم الطبيعي ، فالولي ألا يكون واجبا ، ثم أنه مركب من مجموع أعراض ، فيكون عرضا مركبا . وأيضا فلو كان الواجب جسدا ، لكان نوع الجسم منحصرا في شخصه ، وليس كذا .

وليس هو من الصورة ، ولا مثل الهيولي ، لاحتياج كل واحد منهما الى الآخر ، وإذا لم يكن الواجب جسما ، لم يكن مقحورا ، ولا في جهة ، فإن التميزان انقسم ، فهو جسم ، وأن لم ينقسم فهو أما حال في الجسم أو جزء لا يجزأ ، وكل ذلك محال .

وأذا نفي بالجوهر الماهية التي متى وجدت في الاعميان ، كانت لا في موضوع . فالواجب ليس بجوهر بهذا المعنى ، لانه أنما يتناول مسا وجوده غير حقيقته ، وواجب الوجود فليس كذلك . وعلم من عدم تركيبه أيضا تنزيهه عن أن يكون له ولد ، لان التوليد منه عبارة عن أن ينفصل عنه بعض أبعاضه ، ثم يتربى ، فيصير مساويا له في الذات والحقيقة .

وهذا فلا يتصور في الذات التي هي غير متركبة ، ولا يجوز على الواجب أن يحل في شيء ، لان الحلول لا يتصور ، ألا إذا كان الحال ، بحيث لا يتعين ألا بتوسط (لوحة ٣٥٧) المحل .

(١) ك « والباقي » .

ولا يمكن أن يتمين واجب الوجود بغيره ، ولا أن يفتقر الى غيره ،
وأذ لا موضوع للواجب فلا ضد له ، على اصطلاح الخاصة .
وأذ لا مساوي له في القوة ممانع ، فلا ضد له على اصطلاح العامة ،
وأذ لا واجب غيره ، فلا ند له ، ولا يتعلق ببدن ، كما تتعلق النفس
التي تتخصص أفعالها ببدنها . فإن قدرته تعالى أوسع ، وأفعاله أعم
وأكثر ، من أن تتخصص ببدن يصدر عنه ، وواجب الوجود ، لا يجوز أن
ينعدم ، لانه لو أنعدم لصدق عليه الامكان الخاص ، فلم يكن واجبا . على
أنه لا حاجة الى هذا ، فإن واجب الوجود لذاته ممتنع العدم .
وأنت تعلم أن الشيء لا يقتضي عدم نفسه ، وألا لما تحقق .
وواجب الوجود وحداني لا شرط له في ذاته ، وما سواه تابع له . وأذ
لا شرط له ولا مضاد له ، فلا مبطل له .
ويمتنع أن يكون للواجب صفة متغيرة في ذاته ، فإنها أن كانت
واجبة الوجود ، لزم وجود واجبين ، ولزم أن يكون الواجب الذي هو
الصفة ، مفتقرا (١) الى ما يقوم به . وأن كانت ممكنة الوجود فوجودها :
أما منه أو مما هو منه ، وعلى التقديرين فهو الفاعل لها ، فلو قامت بذاته
لكان (٢) هو القابل لما فعله .
والجهة الفاعلية بالضرورة غير الجهة القابلية ، وقد بين ذلك قبل
ونزيده ههنا : أن الفعل للفاعل ، قد يكون في غيره ، والقبول للقابل
يمتنع أن يكون في غيره . والجهة القابلية لا تقتضي التحصيل بالفعل ،
والجهة الفاعلية هي المخرجة الى التحصيل . ولو كان الجهة الفاعلية هي
بمعناها القابلية لفعل كل ما يقبل ، وقبول كل ما يفعل ، وليس
كذا .
والاثنان فلا يصيران واحدا أبدا ، ألا بما يفرض من اتصال

(١) أ «مفتقر» .

(٢) أ «كان» .

وامتزاج ، فانه أن^(١) بقى كلاهما ، فلا اتحاد ، وكذا أن بطلا أو بطل
أحدهما ، على ما مر .

والواحد فلا يصير اثنين ألا بتفصيل مركب ، أو تفريق أجزاءه ،
فانه في حال الاثنينية أن بقى هو بعينه ، فما صار اثنين ، بل حصل معه
آخر ، وأن لم يبق بعينه فقد بطل وحدث غيره .

وأذا كانت جهة القبول غير جهة الفعل ، لم يتصور في الواجب
الذي هو واحد من جميع الوجوه ، أن يكون مقتضيا لهما .

ولا يصح أن يكون الواجب محلا للحوادث ، سواء كانت متناهية ،
أو غير متناهية ، وسواء جوزنا تقرر سفة في ذاته أو لم نجوز . فان ذاته
لو كانت محلا لهذه الحوادث ، لوجب مع ما يلزم أن يكون في ذاته جهة
فاعلية ، وقابلية المبرهن على امتناعهما فيه ، وأن يكون له منير ومحرك
الى الاشياء ، وألا يثبت فيه حادث زمانا ، فانه إذا كان ثابتا ، فبطل ،
فلحدوثه علة ، لا تتخلى عن الحدوث ولبطلانه علة لا تتخلى عن البطلان .
ولا بد لحدوث علتين من حدوث علتين أخريين مقترنتين بهما ،
فلا ينقطع تجدد الحوادث عن ذاته زمانا أصلا .

وكل حادث يفرض ثباته^(٢) في ذاته ، فيجب أن يكون في ذاته
حوادث أخرى متجددة ، مع ثباته ، والا لم يتصور تأدي ذلك الثابت الى
البطلان . ويلزم من ذلك أحد أمرين محالين :
أحدهما : أن يكون الواجب لذاته حركة وضعية على الدوام ، فيكون
جسما ، وقد بين أن ذلك ممتنع في حقه .

وثانيهما : أن يكون منفعلا عن حركات الافلاك التي هي معلولاته
أنفعالا دائما ، فيلزم تقدم معلوله عليه بوجه ما ، وأن يكون فيه معنى
ما بالقوة .

(١) أ «لو» .

(٢) أ «ذاته» .

ولو عارض فيه عارض من غيره لصار ذا علاقة مع الغير ، فإنا وجوده على تلك الصفة يتعلق بوجوده (١) ذلك الغير ، ووجوده خاليا عن تلك الصفة يتعلق بعدم ذلك الغير .

وهو أما أن يكون متمصفا بها أو خاليا عنها ، ويكون في كلتا حالتيه متعلقا ، والمتعلق وجوده بعدم غيره معلول ، كما أن المتعلق بوجود غيره كذلك ، لأنه لا تستغني ذاته عن ذلك المدم ، حتى لو قدر تبدله بالوجود لبطل ذاته ، فتكون ذاته متعلقة بالغير .

وواجب الوجود فليس كذا ، ووجوب وجود الواجب لا يقتضي تركبه من وجود ووجوب ، فإن الوجوب هو تأكيد الوجود وكماليته . والكمالية ليست بزائدة على الشيء في الاعيان .

ولو كان الوجود الذي يقال عليه وعلى غيره ذاتا محصلة في الخارج ، لكان أن اقتضت التخصيص به ، فما كان غيره يوصف بالوجود ، ولزم أن يكون كل موجود واجبا ، وأن لم يقتض التخصيص به ، فتخصيصه به ممكن ، فيفتقر الى علة ، وتخصص الوجود العام (فيه) (٢) ، بأنه لا علة له ، كما أن الوجودات المعلولة تتخصص بموضوعاتها وعملها ، ولو كانت له ماهية ، لكان تعلقه بها ، فكانت سببا لوجوده ، وأيضا لو كان الوجود الواجب بذاته من لوازم ماهيته ، لكان معلولا (لوحة ٣٥٨) لها ، وهذا خلف .

(١) أ «وجود» .

(٢) سقطت من أ .

الفصل الرابع

فلسفي

ما ينعت به واجب الوجود
من نعوت الجلال والاکرام

أنتهاء الملل الى واجب الوجود ، وكونه واحدا ، لا يشاركه شيء
اخر في وجوب الوجود ، يوجبان أن جميع ما سواه من الموجودات ترتقي
اليه ، وأنها بأسرها محدثة بالحدوث الذاتي ، أذ لا وجود لها في ذاتها ،
بل وجود ذاتها كلها مستفادة منه .

فنسبته اليها نسبة ضوء الشمس الى ما سواه ، الذي بسببه يضيء
غيره ، وهو مستغن^(١) عن ذلك الغير ، لو كان للضوء قوام بذاته ، ولكنه
يغاير وجود الواجب ، بأن الضوء يحتاج الى موضوع .

والوجود الواجبي ليس له موضوع ، وقد عرفت أن الوجود المجرد
عن المادة غير محتجب عن ذاته ، فنفس وجوده أذن معقوليته لذاته ،
وعقليته لذاته ، فوجوده أذن عقل وعقل ومعقول . وإذا كان يعقل ذاته
فيعقل أيضا لوازم ذاته ، والا ليس يعقل ذاته بالتمام ، فإن العلم التام
بالعلة التامة ، يقتضي العلم بالمعلول .

ولما كانت ذاته علة تامة لمعلوله الاول ، وهو يعلم ذاته علما تاما .
وجب أن يكون علمه التام بذاته علة تامة للعلم التام بمعلولة القريب .
لأنك قد علمت أن علم كل ما يعلم ذاته ، هو نفس ذاته ، فيكون علما
تاما بالذات .

(١) في ك ، أ «مستغنى» .

والعلم بالعلة العامة لا يتم من غير العلم بوجه استلزامها لجميع ما يلزمها لذاتها ، وهذا ليستدعي العلم بلوازمها القريبة بالضرورة ، فهو آذن يعلم جميع ما بعد المعلول الاول ، من حيث وجوبه به ، وانتهاءه اليه في سلسلة المعلولات المترتبة ، ويدخل في ذلك سلسلة الحوادث ، التي لا أول لها ، من جهة كونها جميعا ممكنة ومحتاجة اليه احتياجا ، تتساوى اليه في جميع احادها .

وكما أنه يدرك ذاته بذاته ، من غير افتقار الى صورة زائدة ، فكذاك أدراكه لما يصدر عن ذاته ، هو نقش صورة ذلك الصادر عنه ، التي هي حاضرة له ، من غير انطباع . وعلى مثل هذا يدرك مسائر معلولاته .

وقد علمت أنه ليس من شرط التعقل ، انطباع صورة التعقل فسي ذات العاقل على الاطلاق .

وأما يشترط فيه ذلك ، إذا لم يكن التعقل متجسدا (١) ، ولا المدرك حاضرا عند المدرك .

فإن البرهان على وجوب حصول صورة المدرك في المدرك ، لم تقم إلا فيما هو كذلك ، لا غير . بل شرط التعقل مطلقا هو مجرد الحصول ، لا الحصول على نعت الانطباع .

وقايل الشيء فقد حصل له ذلك الشيء ، لا محالة ، وليس حصوله له بأدون من حصوله لما هو قابل له ، فالواجب يعقل ذاته ، ويعقل ما سواه ، لحصوله له ، ضرورة كونه فاعلا له .

وإذا عقلت الجواهر المجردة ما هو غير معلول لها ، بحصول صورة فيها ، وجب أن يكون الواجب تعقل تلك الجواهر ، مع ما فيها من الصور إذ الجميع حاصل له .

وليس تعقله لها بصور أخرى ، بل بأعيان تلك الجواهر ، وما فيها فلا يفرب عنه شيء من صور الموجودات : الكلية والجزئية ، من غير حصول صورة فيه ، ولا اتصافه بصفة حقيقية .

(١) كـ «غير متجسد» .

ويكون علمه بجميع ذلك على الوجه الذي لا يتغير ، وقد عرفت كيفية أدراك الجزئيات المتغيرة ، على وجه لا يلحقه التغير . وقد بان من هذا أن علمه لا يجوز أن يكون أنفعاليا ، كما يستفيد صورة البيت من البيت ، بل علمه إنما هو فعلي ، إذ نفس وجود الأشياء عنه نفس معقوليتها له .

وأنت تعلم أن علمه بهذه المقولات هو بعينه صدورها عنه ، كما أن علمه بعلمه بذاته ، هو نفس وجوده .
وهكذا الحال في علمنا بعلمنا بامر ما ، لان علمنا به ، هو وجوده في أذهاننا .

ولا يصح أن يقال أن وجوده في أذهاننا يوجد فيه مرة أخرى ، حتى يكون علمنا بعلمنا ، هو هذا الوجود الثاني ، بل وجوده مرة واحدة ، هو علمنا به ، وعلمنا بعلمنا به ، وعلى هذا ، الى أن ينقطع اعتبار المعتبر .
وأذا كان كذلك ، كانت نسبة المعلومات اليه نسبة صورة بيت نتصوره فنبيين البيت بحسبه ، ألا أنك تحتاج الى استعمال آلات ، حتى تتوصل الى بناء البيت ، وهناك يكفي التصور في صدور الفعل عنه ، بل علمه هو معنى صدور المعلومات عنه .

ولما كان علمه بما سواه ، إنما هو بسبب العلم بأسبابه التي بها يجب ، فهو أذن يعرف وجوب إمكان الأشياء في ذاتها ، ووجوب وجودها بأسبابها . فعلمه بالامور الممكنة على هذا الوجه ، إنما هو يقيني ، ولا يجوز أن يكون ظنيا ألبتة . وإذا كان الحي عبارة عن الدراك الفعالي ، فالواجب لذاته حي .

ومما يدل على علم الواجب وحياته ، أن الانسان إنما علم بنفسه ، لان نفسه مجردة ، وهو ليس غائبا عن نفسه ، حتى يحتاج الى (الوحدة ٣٥٩) حصول مثاله وصورته فيه ، ليعلمه ، بل نفسه حاضرة لنفسه . وذاته غير غائبة عن ذاته ، فكان عالما بنفسه .

وقد بين أن علمه بذاته هو نفس ذاته ، غير زائد عليها ، وهي ممكنة محتاجة الى موجد ، فموجودها يجب أن يكون أكمل منها في العلم والحياة ، إذ العلم والحياة من الكمالات التي هي غير زائدة على الذات ، كما علمت . وكذلك الكلام في موجد الموجد ، الى أن ينتهي الى الواجب الذي له الكمال الاعلى ، فيجب أن يكون علمه وحياته أتم وأكمل من كل علم وحياة في الوجود .

وأنت تعلم من كونه عالما بفعله ، ومن كونه علمه فعليا ، مع أنه لا مكروه له على الفعل ، أنه يريد لكل أفعاله ، فإن الكل فائض منه ، غير منافي لذاته ، حتى يكون كارها له .

فهو إذن راض بفيضانه منه ، وليس من شرط المريد كونه بحيث يصبح ألا يريد ، وهو قادر ، بمعنى أن ما يصدر عنه ، إنما يصدر بمشيئته ، ولو شاء ألا يفعل لما فعل ، لكن ليس من شرط صدق هذه القضية صدق قولنا : أنه شاء ألا يفعل وما فعل ، لأن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق مقدمها .

ولأن القادر حال توفر دواعيه على الفعل قادر على الفعل ، لا لأنه شاء ألا يفعل ولم يفعل ، فإن ذلك لا يصدق ، مع (صدق) (١) أنه شاء وفعل ، بل لأنه بحيث لو شاء ألا يفعل لما فعل .

والواجب لذاته ، وأن استحال في حقه مشيئة ألا يفعل ، لكنه يصدق عليه أنه لو شاء ألا يفعل لما فعل ، فلا جرم كان قادرا ، وهو حكيم . بمعنى أنه يعلم الأشياء على ما هي عليه ، تصورا وتصديقا . وبمعنى أن فعله مرتب محكم جامع لكل ما يحتاج اليه من كمال وزينة .

وهو جواد بمعنى أنه أفاض (٢) الخير والانعام ، من غير غرض وفائدة ترجع اليه . فإنه أفاض الوجود على الممكنات كلها ، كما ينبغي وعلى ما ينبغي ، بلا غرض ولا منفعة تعود الى ذاته ، بل لأن ذاته ذات تفيض منه على الخلق كلهم ، كل ما هو لائق بهم .

(١) سقطت من ك .

(٢) في ك «أفاض» ، أ «أفاد» .

وأسم الوجود^(١) على غيره مجاز ، وهو المعنى التام لكونه غير متعلق بشيء خارج عنه ، لا في ذاته ، ولا في صفاته الممكنة من ذاته ، سواء عرض لها إضافة الى الغير ، أو لم يعرض . وهو الملك الحق ، فإن ذات كل شيء من جميع الوجوه هي له ، لان منه أو مما منه وجوده ، ولا يستغنى عنه شيء في شيء ، ولا يفتقر هو الى شيء . وأذ حقيقة الشيء هي خصوصية وجوده ، فلا حق أذن أحق من ذات واجب الوجود بذاته . ولما كان ما يكون الاعتقاد به صادقا ، يسمى حقا أيضا ، فالواجب حق بهذا المعنى .

وكل شيء بالقياس الى ذاته باطل وهو^(٢) حق . وكنت عرفت أن اللذيد هو الكمال ، وذلك بحسب المدرك . فإن كان بحسب الخيال فهو الكمال الذي له ، أو بحسب العقل ، فهو الكمال الذي له ، ومبدأ جميع ذلك الإدراك .

وواجب الوجود بذاته ، هو الكمال المطلق ، والجمال المحض . أذ هو بريء عن علائق المادة ، وما بالقوة ، (و)^(٣) لان الخير هو ما يتشوقه الكل ، وما يتشوقه الكل هو الوجود ، أو كمال الوجود .

أذ العدم من حيث هو عدم لا يتشوق ، وواجب الوجود هو الخير المحض ، الذي لا يخالطه شر ، وإذا كان له الجمال المحض والبهاء المحض . فهو في ذاته الخير المطلق ، وتعقل ذاته بآتم تعقل وأشدّه .

وكل كمال فهو معشوق ، فهو أذن يعشق ذاته ، ويبتهج بها ، فهو^(٤) أجل مبتهج بذاته ، لانه يدرك ذاته على ما هي عليه من الجمال والبهاء الذي هو مبدأ كل جمال وبهاء ، ومنبع كل حسن ونظام .

(١) لعلها «الجود» لان سياق الكلام عنه .

(٢) أ «وبه» .

(٤) ك «وهو» .

(٣) سقطت من ك .

فإن نظرنا الى المدرك فهو أجل الاشياء وأعلامها ، وكذلك أن نظرنا الى المدرك ، وأن نظرنا الى الادراك فهو أشرف الادراكات وأتمها ، فهو أذن أقوى مدرك ، لأجل مدرك ، بأنه أدراك ، لما هو عليه من العظمة والجلال .

ولا مغايرة بين هذه الثلاث ، بل نفس وجوده هو أدراكه لذاته ، وكونه مدركا ومدركا ، (كما) (١) هو بعينه وجوده . وقياس أبتهاجه بذاته الى أبتهاجنا بذاتنا ، كقياس كماله الى كمالنا .

وكما أن سرورنا أكمل من سرور البهائم ، لما بيننا من التفاوت في الكمال ، فكذلك نسبة سرور ما هو أشرف منا بكمال ذاته ، الى سرورنا بكمال ذاتنا .

وكذلك حتى ينتهي الامر الى الواجب الاول الذي له الكمال المطلق .

فيجب أن يكون عنده من المعنى الذي نعبر عن نظيره في حقنا باللذة والطيبة والفرح والسرور ، بجمال ذاته وكمالها ، ما لا يدخل تحت أوصافنا . ولا سبيل لنا الى التعبير عن كنهه ، أذ (٢) لا يدرك كماله كما هو ، ألا هو .

ولما كان كل خير مؤثرا ، وكان أدراك المؤثر من حيث هو مؤثر حبا له ، وكان الحب المفرط ، هو العشق ، صح أن نطلق على الواجب أنه عاشق لذاته ، معشوق لذاته ، ولما كان (لوحة ٣٦٠) شدة العشق وضعفه تابعين (٣) أشدة الادراك وخيرية المدرك وضعفهما ، ولم يكن الادراك التام ألا للواجب ، وجب من ذلك ألا تكون اللذة التامة ، والابتهاج التام الالة . وأن يكون عشقه لذاته ، هو العشق الحقيقي التام .

(١) سقطت من أ .

(٢) أ «ولا» .

(٣) أ «تابعان» .

والفرق بين العشق والشوق ، أن العشق هو الابتهاج بتصوّر
حاضرة ذات ما هي المعشوقة ، والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج
إذا كانت الصورة متمثلة من وجه غير متمثلة من آخر .

كما يتفق أن يتمثل في الحيال ولا يكون متمثلة في الحس . فكل
مشتاق ، فإنه قد نال شيئاً ما ، وفاته شيء . ولهذا لم يجر أن يصدق
على الواجب أنه مشتاق ، وجاز أن يصدق عليه أنه عاشق . ومحال
أن يبتهج الغير بأدراكه ، كما يبتهج هو بأدراك ذاته .

وتتفاوت العقلية في أدراكه كتفاوتها في وقوع ظله عليها .
وتتفاوت لذاتها بأدراكه كتفاوتها في ذلك الادراك . والقرب من ذات
المدرّك على حسب شدة الادراك له ، فالمجردات المفارقة تتفاوت في
اللذة بحسب تفاوت قربها وبعدها من الواجب . وبهذا تختلف مراتب
الموجودات ودرجاتها ، ولا تقدر على فهم شيء من نعوت الواجب لذاته
الا بالمقايسة الى ما نعرفه من أنفسنا .

ونعلم من تفاوت ذلك في حقنا بالكمال والنقصان ، أن ما فهمناه
منه في حق واجب الوجود ، أشرف (وأعلى)^(١) مما فهمناه في حق
أنفسنا ، ولا نفهم حقيقة تلك الزيادة ، لان مثل تلك الزيادة ، لا توجد
في حقنا .

فكل نعمت في الواجب الاول لا نظير له فينا ، ولا سبيل لنا الى
فهمه البتة . وهذا القدر الذي قد ذكر من نعوت جلاله ، إنما هو بقدر
ما في وسعنا أن نعلمه منه ، لا بقدر ما يستحقه هو لذاته .

(١) سقطت من ك .

الفصل الخامس

فـي

تبيين كون صفات الواجب

لذاته لا توجب كثرة لا بحسب

تقوم ذاته ولا بحسب ما يتقرر فيها

أعلم أن الصفات للأشياء على خمسة أقسام :
أحدهما : صفات حقيقية عارية عن الإضافات ، ككون الشيء
أسود وأبيض .

وثانيها : صفات حقيقية يلزمها إضافة إلى أمر كلي ، ككون
الإنسان قادرا على تحريك أجسام بحال ، فإن إضافته إلى هذا الكلي ، هو
لزوم أولى ذاتي ، ويدخل فيه : زيد وعمرو وحجر وشجر ، دخولا ثانيا
فأنه لا يتعلق بهذه الجزئيات تعلق ما لا بد منه ، ولهذا لو عدم زيد ،
ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه ، ما ضر ذلك في كونه قادرا على
التحريك ، لأن الأمر الكلي الذي به تعلقت الصفة ، لا يمكن تغييره ، بل
أنما تتغير الإضافات الخارجة فقط .

وثالثها : صفات حقيقية ، تلزمها إضافة إلى أمر جزئي ، مثل
علم الشيء ، بأن كذا موجود ، ثم يعدم ذلك ، فيصير عالما بأنه معدوم .
فإن العلم بالكلي لا يكفي في العلم بجزئي جزئي تحته . ألا ترى أن
علمنا بكون كل حيوان جسما ، لا نعلم منه كون الإنسان جسما ، ما لم
يقترن إليه علم آخر ، هو العلم بأن الإنسان حيوان ، فتعلم كل
واحدة (١) من المقدمتين بعلم ، ونعلم النتيجة بعلم آخر . وإذا اختلف
حال المعلوم من عدم أو وجود أو غيرهما ، وجب أن تتغير الإضافات ،
والصفة المضافة معا .

(١) في ك «واحد» .

ورابعها : الاضافات المحضة ، مثل كون الشيء قبل غيره وبعده^(١) ومثل كونه يمينا ويسارا ، فانك اذا جلست على يمين انسان ، ثم قام ذلك الانسان ، فجلس في الجانب الاخر منك ، فقد^(٢) كنت يمينا له ، ثم صرت الان يسارا له . فها هنا لا يقع التغيير في ذاتك ، ولا في صفة حقيقية من صفاتك ، بل هذا محض الاضافة .

وخامسها : ما يرجع الى سلب محض . ككون زيد فقيرا ، فانه اسم اثبات لصفة سلب . فان معناه عدم المال . وقد يتركب بعض هذه الاقسام مع بعض ، واذ قد تقرر هذا فنقول : واجب الوجود ، لا يجوز أن يوصف بما هو من قبيل الاقسام الثلاثة الاول ، لما عرفت من استحالة كونه فاعلا وقابلا لما فعله . فلا يكون علمه من قبيل علمنا بالامور المتغيرة ، ولا قدرته من قبيل قدرتنا .

واذ لا بد من وصف واجب الوجود بالاوصاف ، التي أوجبنها اتصافه بها ، فيجب أن تكون غير مؤدية الى تكثير ذاته ، وتلك هي الاضافية . والسلب وما يتركب منهما .

وقد علمت أن علمه بذاته ، هو نفس ذاته ، لا زائد عليها ، وكذا علمه بعلمه بذاته ، وهلم جرا . وعلمت أيضا أن علمه بمعلولاته ليس بزائد عليها ، ولا يحوج الى صفات متقرر في ذاته .

ولما كان كون لوازمه موجودة عنه ، هو بعينه كونها معقولة له ، فعلمه هو قدرته . ونحن نفتقر في إيجاد الاشياء كبناء بيت مثلا ، الى عزيمة وأستعمال آلات ، حتى نتوصل بذلك الى بناء البيت . وقدرته هي حياته ، فان الحياة التي عندنا تتكامل بأدراك وفعل ، هي التحريك ، ينبعثان عن قوتين (لوحة ٣٦١) مختلفتين .

(١) في ك «وبعد» .

(٢) ا «وقد» .

وليس الحياة منه غير العلم . وكل ذلك له بذاته . ولو كانت الصورة المعقولة التي تحدث فينا ، فتكون مسببا للصورة الموجودة الصناعية ، تكفي بنفس وجودها لان تتكون منها الصورة الصناعية ، بأن تكون صورا ، هي بالفعل مبادئ ، لما هي له صورة . لكان المعقول عندنا هو بعينه القدرة ، ولكن ليس كذلك .

لكن يحتاج الى زيادة متجددة منبعثة عن قوة شوقية ، تتحرك منهما معا القوة المحركة ، فتتحرك المصوب والاعضاء الآلية ، ثم تتحرك الآلات الخارجية ، ثم تتحرك المادة ، فكذا لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا ارادة .

وانت فتتحقق مما عرفت . أن واجب الوجود ليست ارادته منافية الذات لعلمه الذي هو ذاته . مع اعتبار سلب ما . وإذا قيل له واحد فمعناه : سلب الشريك والنظير . وسلب الانقسام .

وإذا قيل قديم فمعناه سلب البداية عن وجوده ، وإذا قيل كريم وجواد ورحيم ، فمعناه اضافته الى أفعال صدرت منه . وإذا قيل : هو مبدأ الكل فمعناه الاضافة أيضا . وإذا قيل : أنه جزء لم يمن ألا كونه مبرا عن مخالطة ما بالقوة والنقص . وهذا سلب ، أو كونه مبدأ لكل كمال ونظام . وهذا اضافة .

وبالجملة ، فصفات الواجب ، التي هي غير نفس ذاته ، لا بد وأن تكون : أما سلبية ، كقولنا : ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا حال ولا محل ، أو اضافة كقولنا : (أنه)^(١) مبدأ وفاعل . أو مركبة من اضافة وسلب كالاول ، فانه الذي لا يكون مسبقا بغيره ، ويكون سابقا على غيره ، وكالمريد . فانه الذي يكون عالما بما يصدر عنه ، ولا يكون ذلك الصادر منافيا له .

(١) سقطت من ا .

ووصفه بالمبدئية هو إضافة واحدة له ، تصحح جميع الإضافات
ووصفه بأنه غير ممكن هو سلب واحد ، يتبعه جميع السلوب . وهذا
كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان ، سلب الحجرية والمدرية
عنه .

ولو لم ترجع إضافاته كلها الى إضافة واحدة ، لكانت الإضافات
المختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه ، فكانت ذاته تتقوم من عدة أشياء ،
وليس كذا .

وتتفرغ من الإضافيات والسلبيات صفات ، لا سبيل لنا الى حصرها ،
في عدد مثل : الخالق البارئ المصور القدوس العزيز الجبار الرحمن
الرحيم ، اللطيف المؤمن المهيمن ، الى غير ذلك ، مما لا يحصى كثرة .
فان تكثر السلوب والإضافات ، توجب تكثر أسماء بحسبها ، ولما
لم تكن حقيقة الواجب معلومة لنا ، لا جرم ، لم يكن لها عندنا أسم
أصلا .

فان الاسم انما يوضع للمعلوم ، فيستعمل مع العالم بذلك الشيء ،
الذي وضع ذلك الاسم له ، اذا كان عالما بأنه وضع لذلك المعنى .
هذا ، مع أن كل واحد مما نعلمه ، من الاسماء التي تطلق على الواجب ،
فان مفهومه مقول على كثيرين :

أما على سبيل الجمع ، وأما على سبيل البذل ، وكل ما كان كذلك
لا يكون تمام تلك الذات المعنية ، لان القدر المشترك بينه وبين
غيره ، ليس تمام هويته ، وألا لكان هو غيره .

فأذن كل ما دلت هذه الاسماء عليه ، فليس هو هو فأذن ليس له
من حيث هو هو أسم عندنا ، ثم أسم كل شيء ، أما أن يدل عليه ،
أو على ما يكون داخلا فيه ، أو على ما يكون خارجا عنه ، أو على ما
يتركب من هذه .

والاول والثاني محالان ، في حق واجب الوجود ، كما عرفت
وكذا الدال على ما يتركب منها • وأما الثالث فيحتمل وجودها سبعة :
لانه أما أن تكون صفة حقيقية ، أو إضافية ، أو سلبية ، أو حقيقية مع
إضافية ، أو مع سلبية ، أو إضافية مع سلبية ، أو سلبية مع حقيقية
وإضافية •

والصفة الحقيقية مفردة أو مع غيرها ، هي ممتنعة في حق الواجب
لذاته ، والبواقي فغير ممتنعة ، ولك أن تعتبرها من نفسك •

الفصل السادس

فـي

كيفية فعل واجب الوجود

وترتيب الممكنات عنه

الصادر الاول عن الواجب لذاته ، لا يمكن أن يكون إلا عقلا محضا ، أذ لو لم يكن كذلك ، لكان كما عرفت : أما عرضا أو هيولي أو صورة أو جسما أو نفسا . لا جائز أن يكون عرضا ، لانه لا يخلو : أما أن يكون محله هو الواجب أو غيره ، لكنه قد بان أن الواجب لا يتقرر في ذاته صفة .

ولو كان محله غير الواجب ، لكان ذلك الغير متقدما على العرض الحال فيه ، لوجوب افتقار الحال الى المحل ، فكان المحل هو الاولى . بان يكون المعلول الاول من عرضه ، وفرض أن العرض هو المعلول الاول ، هذا خلف .

وأیضا ، لو كان المعلول الاول عرضا ، لكانت الجواهر بأسرها معلولة له . وقد عرفت فساد ذلك .

ثم احتیاج الجوهر الى العرض ، مع احتیاج العرض اليه ، يؤدي الى الدور (لوحة ٣٦٢) المحال ، لان ذلك الجوهر ، هو الذي يكون محل العرض ، على تقدير كون العرض معلولا أول .

ولا جائز أن يكون المعلول الاول ، هو الهيولي الجسمية ، وألا لكانت الصورة الحالة فيها من معلولاتها ، فكان يلزم أن تكون قابلة لما هي فاعلة له (١) ، وقد سبق بطلانه .

ولان الهيولي اخس من باقي الممكنات ، فلو كانت تلك الممكنات معلولة لها ، لكان قد أوجد الشيء ما هو أشرف منه ، وأنت خبير باستحالة ذلك . ولا جائز أن يكون أول المعلولات هو الصورة ، لما علمت من احتیاجها في وجودها وتشخصها وتأثيرها فيما تؤثر فيه ، الى الهيولي . فلا يمكن أن تكون واسطة مطلقة في وجود الهيولي .

(١) أ «لهـا» .

ولا جائز أن يكون ذلك هو الجسم ، إذ الواجب لذاته واحد حقيقي فلا يصدر عنه ما فيه تركيب بوجه . والجسم ، فقد تبين أنه مركب من الهولي والصورة ، فلا يصدر عنه بغير واسطة ، ولأنه لو كان أول معلولات الواجب ، لكان سائرهما من المقول والتفوسس والاعراض والهولي والصورة ، توجد بتوسط الجسم ، ويكون الجسم علة موجدة^(١) له ، وقد استبان لك فيما مر امتناع ذلك .

ولا جائز أن يكون نفسا ، لأن الصادر الأول عن الواجب ، يجب أن يكون علة لكل ما عداه من الممكنات ، فيكون علة لجميع الاجسام . وكل ما كان كذلك فلا يكون في فاعليته محتاجا الى الجسم ، وكل ما كان غنيا في فعله عن كل الاجسام لا يكون نفسا .

ومن له رتبة الابداع لجسم ، لا تقهره علاقة ذلك الجسم . ولما بطلت الاجسام بأسرها ، سوى العقل المحض ، ثبت أنه هو الذي يصدر عن واجب الوجود أولا . وهذا العقل الذي هو المعلول الأول : أما أن يصدر عنه أكثر من واحد ، أو لا يصدر ، فإن لم يصدر عنه إلا واحد ، فقط ، فالصادر عن ذلك الصادر أيضا واحد . والكلام فيه كالكلام في الأول .

وذلك يقتضي ألا يوجد موجودان إلا في سلسلة العلية والمعلولية . وهو محال بالضرورة . فتعين أن يكون بعض المعلولات ، يصدر عنه اثنين معا ، فما زاد . ولا يمكن أن يكون صدور الكثرة عن ذلك المعلول من حيث هو بسيط ، بل لا بد وأن يعتبر فيه تركيب ما .

وذلك التركيب : أما أن يكون له من : ذاته أو من علته ، أو بعضه له من ذاته وبعضه له من علته . فإذا ضم ما له من ذاته الى ما له من علته ، حصلت في ذاته كثرة بهذا الاعتبار . والأول والثاني باطلان . لأن ذاته : أن كانت بسيطة استحال أن تكون مبدأ للكثرة ، من حيث هي كذلك .

(١) «موجودة» .

وأن كانت مركبة أستحال أن تكون صادرة عن البسيط ، من حيث هو^(١) بسيط . فبقي الثالث ، وهو أن يكون بعض الكثرة من ذاته ، وبعضها من علته .

وهذا السجل هو المتيقن ، وأما تقرير ذلك على وجه التفصيل . فيحتمل وجوها كثيرة : وذلك لان المعلول الاول له هوية مغايرة للواجب لا محالة .

ومفهوم كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه ذا هوية ما ، فيصدر عن الواجب لذاته الوجود ، ويلزمه أنه ذو^(٢) هوية ، وتسمى بالماهية . وهي تابعة للوجود من هذا الاعتبار .

وأن كان الوجود تابعا لها ، من حيث العقل ، وبقياس الماهية وحدها الى الوجود يعقل الامكان ، وبقياسها لا وحدها ، بل بالنظر الى الواجب ، يعقل الوجود بالغير ، وباعتبار أن الوجود الصادر قائما بذاته ، ليس وجودا لغيره ، بل لنفسه ، يلزمه أن يكون عاقلا لذاته ، كما قد سبق لك تقريره .

وباعتبار ذلك له مع الواجب ، يلزمه أن يكون عاقلا للواجب ، فهذه ستة أشياء في العقل الاول الصادر عن الواجب ، بعضها حقيقي ، وبعضها اعتباري .

ولوجود كون المعلول مشابها للعللة ، ومناسبا لها ، يجب أن يكون اتصال الفائض على المعلول الاول من مبدته . أذ هو بالصورة أشبه مبدا لكائن صوري ، وأن يكون الحال الذي له في ذاته بالمادة أشبه مبدا لكائن مادي ، فيكون بالاعتبار الاول مبدا لجوهر روحاني ، وبالاعتبار الآخر مبدا لجوهر جسماني .

ولا مانع أن يكون لهذا الآخر أيضا تفصيل الى أمرين ، يصير باعتبارهما سببا لصورة ومادة جسميين . فأن الوجود والتعقل بالذات ، هي حال له ، من حيث هو بالفعل ، والهوية والامكان حال له من حيث هو بالقوة والفعل أشبه بالصورة ، والقوة أشبه بالمادة .

(١) أ «هي» .

(٢) في ك ، أ «ذا» .

فتصدر هيولي الفلك وصورته ، عن العقل الاول بأعتبارهما •
ولاجل كون الماهية والامكان عديمين في ذاتيهما^(١) وجوديين بغيرهما ،
كانت المادة عديمة بأنفرادها ، وجودية بالصورة •

ولاجل كون (لوحة ٣٦٣) الساهية متقدمة على الوجود ، من حيث
العقل متأخرة عنه ، من حيث الوجود ، كانت المادة متقدمة على الصورة
من وجه . متأخرة عنها من غيره •

ولاجل كون الوجود أقرب الى المبدأ في الترتيب ، كان للصورة
تقدم بالعلية على المادة • فالكل معقول للواجب ، لكن منه ما صدر عنه
بغير واسطة ، وهو العقل الاول ، الذي ذاته واحدة • لكن تتبعها كثرة
أضافية ليست في أول وجوده داخلة في مبدأ قوامه • وتلصق الذات
الواحدة ، مع ما يتبعها من كمالاتها ، يعبر عنها ، بأنها معلول أول •

وأن كان المعلول الاول بالحقيقة ، هو بعضها ، لا كلها • ومنه
ما صدر عنه بواسطة ، أو وسائط ، هي شروط معدة لوجود ما يتلوها
في مرتبة الوجود ، فإنه لا مانع من أن يكون الواحد يلزم عنه واحد ، ثم
يلزم ذلك الواحد المعلول حكم وحال ، أو صفة أو معلول آخر ، هو
واحد أيضا •

ثم يلزم عنه لذاته شيء ، وبمشاركة اللازم آخر ، فيحصل بسبب
ذلك كثرة كلها لازمة عن ذاته ، (و)^(٢) لا تستفكر صدور شيء
بأعتبار الوجوب والامكان وغيرهما من الامور العدمية ، فإن العدميات
أنما يمتنع كونها عللا مستقلة بأنفسها • وأما كونها شروطا وحيثيات
تختلف أحوال العلة الموجدة ، بأعتبار كل واحد منها ، فغير مستنع ألبيته ،
اللهم إلا بدليل منفصل •

ولا تتمجب من كون الامكانات متساوية في كونها امكانات ، وكذا
الوجوبات ، وما يجري مجراها ، مع كون ما يلزم عن العلة بأعتبار
امكانها مثلا ، غير ما يلزم عن علة أخرى ، بأعتبار امكانها •

(١) ا «ذاتهما» •

(٢) سقطت مسننات •

وكذلك ما يلزم باعتبار وجوبيهما بغيرهما وتعقيلهما ، وغير ذلك ،
فإن الامكانات والوجوبات والتعقلات ، وما ينحو نحو هذه ، إنما تقال
على ما هو صادق عليه بالتشكيك ، لا بالتوطؤ . فلا يلزم تساوي لوازمه
لو كانت هذه الاشياء عللا مستقلة ، لتلك اللوازم ، فكيف والعق أنها
لا تستقل بالايجاد ، بل هي^(١) شروط له .

ومن الجائز ألا يصدر باعتبار هذه الاشياء عن العقل الاول شيء
غير العقل الثاني ، وكذا عن كل عقل عقل آخر فقط . وعلى هذا الى
أن تصدر عن عقل من العقول ، باعتبار ما فيه ، من أمثال هذه الامور ،
أو باعتبار مقايسته الى غيره أو مشاركته معه موجسودات أخرى ، أو
موجود آخر غير العقل .

وهذه الاعتبارات في العقل الاول إنما جعلت مثالا وانموذجا
وتمهيدا ، لكيفية صدور الكثرة عن الواحد ، لا على وجه أنه لا يمكن أن
يكون ما هو في نفس الامر على خلاف ذلك .

وما في كل فلك كلي لكوكب من السيارة من الافلاك الكثيرة ، وما
في فلك الكواكب الثابتة ، أو أفلاكها من الكواكب ، يدل على أنه يمتنع
أن يكون صدورها عن عقل ، هو ثاني العقول ، أو ثالثها أو رابعها .

أذ لا يحصل فيه من الحثثيات ، ولا يحصل له من النسب مع غيره
عما يفي بهذه الكثرة المختلفة أن تكون حاصلة منه . وما يصدق على
الواجب لذاته من الاضافات والسلوب ، لا يجوز أن يوجب صدور الكثرة
عنه . فإن هذه إنما تعقل بعد ثبوت الغير ، فلو جعلت مبدءا لثبوت ذلك
الغير ، لكان دورا .

وكون الواجب أو العقل أو النفس يعقل ذاته ، لا يصح أن يصدر
باعتباره أمر غير ما يصدر عن غيره ، من الاعتبارات ، إذ ليس تغفل
المجردات لذواتها أمرا زائدا على ذواتها ، فإنه لا ماهية لها وراء كونها
عاقلة لذاتها .

(١) «س» .

وتكثر الجهات والاعتبارات ممتنع في المبدأ الواجب ، لانه واحد من كل جهة ، فلا يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكررة لما مر ، وغير ممتنع في معلولاته ذلك . ولا يجوز أن يكون مبدأ للجسم ولا للنفس (١) إلا بتوسط العقل . كما عرفت .

وليس يجوز أن يصدر الجسم السماوي عن آخر العقول ، لان لكل جسم سماوي مبدأ عقليا . ولو أنقطعت العقول ، قبل أنقطاع السمائيات ، لبقى ما تخلف من السمائيات ، غير مستند الى علة ، اذ لا يمكن أسناده الى جرم سماوي . ولا الى ما له تعلق بجسم ألبته ، من حيث هو كذلك . فالعقول ليست أقل عددا من الافلاك ، بل من الجائز أن يكون أكثر منها ، بما لا سبيل لنا الى حصره .

وقد يحصل من هذا أن واجب الوجود يبدع جوهرها عقليا ، وجرما سماويا ، مع احتمال أن يكون بينه ، وبين أول الاجرام السماوية عقل واحد أو أكثر ، وكذلك يصدر عن ذلك الجوهر العقلي عقل آخر وفلك آخر .

وهكذا حتى تتم الاجرام السماوية . ولا طريق لنا الى معرفة عددها ، ولا معرفة عدد العقول والنموس . ولا بد من الانتهاء الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي ، ولا يلزم من (لوحة ٣٦٤) كون كل اختلاف في المعلول ، يجب كونه عن اختلاف في العلل ، باعتبار الحيثيات المذكورة في العقل او غيرها . أن يكون كل اختلاف في العلل . يوجب اختلافا في المعلومات ، ولهذا لم يستمر أن يصدر عن كل عقل عقل وفلك معا . ولو استمر ذلك للزم التسلسل ، الذي عرفت امتناعه ، ولكانت الاجسام سير متناهية ، وقد برهن على أن ذلك محال .

وانما أنقطع الفيض عن العقول ، لكونها متفاوتة بالكمال والنقص فلا يكون العقل المفيد ، كالعقل المستفيد وجوده منه ، بل كل معلول هو أنقص من علته .

(١) ا «لجسم ولا لنفس» .

وتنتهي المقول في النقص الى عقل لا يصدر عنه عقل . والحال في ذلك كالحال في الانوار المحسوسة ، اذا كانت نورية بعضها مستفادة من نورية بعض ، الى أن تنتهي في النقص الى نور ، لا يظهر عنه نور آخر . والتفاوت في الكمال والنقص قد يكون : من جهة الفاعل ، وقد يكون من جهة القابل ، وقد يكون من جهتيهما معا . فما لا قابل له فتفاوته في ذلك ، يكون بسبب رتبة فاعله ، وكمال الواجب ، لا علة له ، بل هو الوجود المحض ، الذي لا يشوبه فقر ونقص .

والعقل الاول هو اكمل الممكنات وأشرفها ، وهو فقير في نفسه ، غني بالواجب . ووجود المعلول من العلة ليس بأن ينفصل منها شيء ، فإن الانفصال والاتصال من خواص الاجسام . بل على أنه موجود بها فحسب ، كما هو الحال في أشراق نور الشمس .

ولا يمتنع في بديهة العقل أن يكون المعلول يقبل عن علته ، بمد صدوره عنها ، أعني البعيدة الذاتية هيئة أو هيئات .

وإذا قبل العقل الامر الاول من الواجب هيئة ، فلا يوجب ذلك أن يكون الواجب متكثرا ، بسبب أعطاء الذات والهيئة ، فأنهما لسم يوجداه عنه ، لمجرد ذاته ، بل أحدهما ، وهو الذات ، هو لذاته فحسب ، والآخر (و) (١) هو الهيئة لصلوح القابل ، فالمجردات (٢) . فقد تنعكس «أشراق» من بعضها على بعض ، كما تنعكس الانوار المحسوسة من الاجسام

وكل مسافل يـ.ا. من الواجب ، بتوسط ما فوقه رتبة رتبة . إذ المجردات لا يحجب بعضها عن بعض ، فإن العجاب من خاصية الاجسام والابعاد وشواغلها ، وبمشاركة الذات . مع هيئة (٣) الاشعة ، وبمشاركة بعض هذه الاشعة مع بعض تتكرر الموجودات المجردة وغيرها . ويكون منها ما هي متكافئة في الوجود ، ومنها . في سلسلة العلوية والمعلولية طولا .

(١) مسقطت من ك .

(٢) ك «والمجردات» .

(٣) ك «مسند» .

ويعصل بين الاشعة بعضها في بعض ، وبينها وبين غيرها ، من
المناسبات العجيبة ما يكون سببا للتركيبات العجيبة في المعلولات
الروحانية والجسمانية .

وليست الانواع المحفوظة عندنا ، ولا الفضائل الدائمة الثابتة
ونحوها ، مبنية على الاتفاقات ، بل لاحوال ثابتة في العلل .

ولكل علة موجدة بالنسبة الى معلولها محبة وقهر ، وللمعلول
بالنسبة الى علته محبة يلزمها ذل وخضوع . وقد يتأدى الى المعلولات
النوعية من هذه الجهات ما تقتضي أن تكون متفاوتة فيها أو في بعضها .
ولا يوجد ممكن أخس ألا والممكن الأشرف قد وجد قبله . فإنه لا يمكن
وجود ما هو أفضل من العقل الاول ، فإن الواجب اقتضاء بجهته الوجدانية
فلم تبق جهة تقتضي ما هو أشرف منه .

ولو فرض وجود ما هو أشرف منه ، لاستدعى جهة تقتضيه (١) هي
أشرف مما (٢) عليه الواجب ، وذلك محال . فيجب أن يعتقد فسي كل
ما هو غير داخل تحت الحركات الفلكية ما هو أشرف وأكرم له ، بعد
امكانه .

فإن كل ما هو خارج عن عالم الاتفاقات ، فلا مانع له عما هو
أكمل لماهيته ، فإن المراد بالاتفاقي في هذا الموضع ما ، بحق ماهية ، لا
لذاتها ، مما تختلف به أشخاصها . وهذه الماهيات - المعقولة أن أمكنت
من حيث هي هي ، لا تمنعها خارجيات د . هـ ، إذ العلة لا تمتنع بامتناع
معلولها .

وما يتقدم على الحركات بعلية ما ، فلا يمتنع بها ، ولا بما لا يكون
علة ، ولا . . . لها .

(١) أ «تقتضي» .

(٢) أ «فما» .

وكل ما هو كذلك ، فيجب ألا يتقاعد عن كماله ، فإنه لو تقاعد عنه ، لكان ذلك لنقص في علته ، لا محالة . ويجب أن تكون هيوليائي العالم المنصري لازمة عن بعض المجردات ، ولكون العناصر قابلة للكون والفساد ، يجب أن (تكون)^{١١} مادتها مشتركة ، فيجب أن تكون علته تلك المادة واحدة ، (و)^{١٢} لاجل أنها مستعدة لقبول جميع الصور ، فلا تحصل فيها صورة ، دون أخرى ، ألا لمرجح .

وتلك الاسباب المرجحة لا شك أنها حادثة ، فيجب أن تكون علته أمرا متغيرا ، ومع تغيره متصلا . وهذه صفة الحركة الدورية ، فالمادة موجودة ، لا بواسطة وحدها ، وألا كان يلزم متى عدت إحدى الصور أن تعدم المادة ، إذ المادة لا تبقى بلا صورة .

فللصورة شريك في استبقاء المادة ، بأن تتدوال المادة الواحدة ، بتعاقب الصور عليها (لوحة ٣٦٥) ، وهذا هو المفارق الذي يفيد الصور .

وأما كيفية كون الحركة معدة للمادة ، فبان تقرب مثلا نارا من ماء ، حتى تبطل عنه البرد المضاد للصورة النارية ، فتستعد المادة ، ببطلان المانع للصورة النارية ، فتحدث فيها الصورة النارية ، من عند واهب الصور .

وإذا تأملت الوجود ، وجدته مبتدئا من الاشرف فالاشرف ، على مراتبه .

فالوجود الواجبي ، هو الذي له الشرف الاعلى الذي لا يتنامى . والعقول على اختلافها في الرتبة ، هي أشرف الممكنات ، وأشرفها هو العقل الاول - ثم تلي العقول في الشرف ، النفوس السمائية ، وتليها مرتبة الصور ، ثم مرتبة الهيوليائي التي للسمائيات ، والتي هي مشتركة بين العناصر .

(١) سقطت من ك .

(٢) سقطت من ك .

ومن ههنا تأخذ في الارتقاء الى دورة الكمال ، بعد أنحطاطه عنه .
وذلك على مراتب : أولها : مرتبة الاجسام النوعية البسيطة ، من الفلك
الاعلى الى الارض . وبعدها مرتبة الصور الاولى العائدة بعد التركيب
على اختلاف درجاتها . وبعدها مرتبة القوى النباتية بأسرها . ثم
مرتبة النفوس الحيوانية (١) ، على اختلافها ، حتى تبلغ النفس الناطقة
المنتهية في درجات كمالها ، الى العقل المستفاد المشتمل على صور
الموجودات كما هي أشتمالا أنفعاليا ، كما أشتملت عليها العقول أشتمالا
فعليا . فبهذا العقل المستفاد عاد الوجود ، الى مثل ما أبتدأ منه ، وأن
كانت مماثلة ضعيفة .

والواجب ، كما أنه واجب في ذاته ، فكذلك هو واجب في فاعليته ،
ولولا ذلك لتوقف تأثيره في معلوله الاول ، على أمر آخر ، يترجح به
وجوده عنها ، فيكون ذلك الامر قبل ما فرض أنه معلول أول له ، فلا
يكون المعلول الاول معلولا أول ، هذا خلف .

ولما كان كل ما عدا الواجب فهو من الواجب ، وجب ألا يتوقف
مجموع ما عداه على غيره ، فيجب دوامه بدوامه ، لعدم توقفه على أمر
منتظر .

وفي العدم البحث لا يمكن فرض عدد ، مع أن كل ما يتجدد
يعود الكلام فيه ، فيؤدي ذلك الى حوادث ، لا أول لها ، فلا يكون
لمجموع ما عدا الواجب ابتداء زمني ، بل الذي له ابتداء زمني ، هو
بعض معلولاته ، لا كلها . وكونه يفعل بالارادة ، لا يقدر في دوام
فاعليته ، فإن الارادة أو غيرها ، من الصفات ، متى فرضت دائمة ، ولا
يتوقف تأثير الواجب على غيرها ، فيدوم التأثير بدوامها .

(١) سقطت من هنا حوالي ست لوحات من مخطوط أ .

وأن فرضت الارادة أو أمر آخر ، كقدرة أو وقت أو داع ، أو زوال مانع ، أو أي شيء كان حادثا ، عاد الكلام فيه ، وأنجر ذلك الى حوادث لا بداية لها .

وبالجملة ، فلا فرق بين الارادة والقدرة ، وغيرهما من الصفات الممكنة ، وبين سائر الممكنات ، التي لا يتقدم مجموعها غير واجب الوجود ، وهو دائم ، فيدوم تأثيره . ولا زمان ولا حال فيما يفرض ، قبل جميع الممكنات ، فإن جميع الاحوال والازمنة ، هي من الممكنات ، التي لا يتقدمها ألا واجب الوجود .

وإذا لم يتقدم على جميع الممكنات ، ألا هو ، فلا يتوقف على غيره . ومهما دام ما لا يتوقف الشيء على غيره ، وجب دوام ذلك الشيء . وكون أحاد الحركات وأحاد الحوادث ، حادثا ، لا يقتضي أن يكون مجموعها كذلك ، فإنه لا يلزم أن يعطي الكل حكم كل واحد ، ولا كل واحد حكم الكل .

وتوقف الحادث اليومي ، على انقضاء ما لا نهاية له ، من الحوادث الماضية ، ليس بمحال ، فإن الممتنع من التوقف على الغير ، هو ما يكون الشيء متوقفا ، على ما لا يتناهي ، ولم يحصل بعد . والذي لا يكون إلا بعد وجود ما لا يتناهي في المستقبل ، لا يصح وقوعه .

وليس في الماضي حالة كان فيها غير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث ما ، معدوما ، فحصل بعد ذلك ، وحصل بعده الحادثات . إذ ما من وقت يفرض ، ألا وكان مسبقا بما لا يتناهي ، ولا يأتي بعده مما يتوقف على حركات ، ألا ويتوقف على ما يتناهي ، لا على ما لا يتناهي . أي لا يوجد شيء منها ، ألا وهو مسبق بحوادث غير متناهية ، من جهة الازل ، فهو غير ممتنع ، بل ولا يصح وقوع الحوادث ، ألا كذلك . وقد عرفت أن ما لا نهاية له ، إنما يمتنع وجوده ، إذا كانت أحاده مترتبة وموجودة معا .

أما إذا كان وجودها على التعاقب ، كهذه الحوادث فلا ، ولا يمتنع في بداية العقول وجود مجموع غير متناه ، يكون كل واحد من آحاده :
حادثا وأبدي الوجود ، وغير مرتبط بشيء من الآحاد .

فإن بحدوث كل واحد من الآحاد ، يحدث مجموع غير المجموع الذي كان قبل حدوث ذلك الواحد . فإن الأشياء إذا أحدثت (١) مع شيء يكون المجموع الذي معه ، غير المجموع الذي دونه ، فيكون كل مجموع غير متناهي الآحاد ، مسبقا بمجموع آخر ، هو كذلك . وهذا المجموع إنما هو (لوحة ٣٦٦) مجموع اعتباري ، لا حقيقي ، وآحاده فغير معدودة في نفس الأمر ، فإن العدد من الأمور الاعتبارية ، التي لا وجود لها بالفعل في الأعيان .

وليس للذهن عد هذه الآحاد ، فليست بمحصورة في عدد ، وهي بحيث لو عدها عاد أبد الدهر ، ما أنتهى تعديده لها ، بحيث يكون آتيا على الكل . والعالم بأسره حادث بالحدوث الذاتي .

فإن لا استحقاق وجوده عقلا متقدم على استحقاق وجوده ، فإن استحقاق الوجود أمكن من غيره ، وهو مشروط بالاستحقاق من نفسه . وما للشيء من ذاته يتقدم على ما له من غيره ، كما علمت . فإن لا يكون للعالم وجود متقدم عقلا ، على أن يكون له وجود ، فهو إذن حادث حدوثا ذاتيا .

ومن يقل (٢) أنه حادث بالحدوث الزماني ، فلا يمكنه أن يجمع الزمان من جملة العالم ، إذ لو كان من جملته ، لما كان سبق العدم على العالم سبقا زمانيا ، فيكون إذن سبقا غير زماني . ولا يتصور أن يكون ذلك سبقا زمانيا ، ألا إذا توقف وجود العالم ، على غير الواجب لذاته ، ولم يكف في وجوده ذاته وصفاته اللازمة عن ذاته ، لو جاز أن يكون له صفات حقيقية كذلك .

(١) في الاصل ك « أحدث » .

(٢) في الاصل ك « قل » .

وحال أبدية وجود الواجب ، كحال أزليته ، فإن كليهما^(١) لازم عن عدم تغيره . ولا يصح أن يفعل واجب الوجود لمرض . وألا لكان مستكملا بفعله ، سواء كان المرض عائدا الى ذاته ، أو الى غيره ، كما علمت .

والغاية التي هي إحدى العلل . سواء كانت عرضا أو لم تكن ، هي منفية عن فعله لمثل ذلك . ولكن لفعله غاية ، إذا عني بالغاية ما ينتهي اليه الفعل . أو أشرف ما ينتهي اليه الفعل .

وذلك ليس بعلة غائية لفعله . ولو فعل شيئا لمصلحة شيء آخر : فإن كان الأولى به حصول تلك المصلحة فهي غرض فعله . وأن لم يكن الأولى به ذلك . فلماذا اختار ذلك الفعل ، دون غيره .

وإذا كان ذلك الفعل أولى بالمخلوق ، فيحصل ذلك الأولى بالمخلوق . لو لم يكن أولى بالخالق ، لما فعله .

وإذا كان أولى بالخالق فقد توقف كماله على غيره . ولو كان إنما فعل ذلك الفعل ، لأنه جواد . لكأن جواديته أن لم يحصل إلا بهذا الفعل . فقد فعل لتحصيلهما ، وهي أولى به . ويعود المحال .
وإن كانت جواديته حاصلة دون فعله ، فليس ذلك بغاية تجعل الفاعل فاعلا متصور الغاية أولا ، ثم يفعل لاجلها ، بل هذا غاية ، بمعنى انتهاء الفعل الى مصلحة .

ولو أدرك شيئا ، ثم أوجب وجود آخر لاجله ، حتى حصل الأولى لذلك الشيء . وما كفى في ذلك انتهاء الفعل اليه لذاته . فههنا يلزم أن يكون واجب الوجود جملة ما هو الأولى لذلك الشيء فاعلا للآخر . فيعود التقسيم في أن حصول الأولوية لذلك الشيء : أما أن يكون أولى بالواجب ، أو لا يكون . ولزم المحال من كلا القسمين .

(١) في الاصل ك «كلامهما» .

ولو فعل السعول الاول لاجل الثاني ، والثاني لاجل الثالث ، وكذلك الى آخر المعلولات ، لكان ما هو أقصى وأبعد عن واجب الوجود ، أشرف من الاقرب اليه ، فان الغاية القصوى لا تحصل إلا بعد جميع ما يبتني عليه حصولها . فوجب أن تكون الجسمانيات أشرف من الروحانيات لان كلامنا ههنا ، إنما هو في العلة الغائية ، لا في الغاية التي هي نهاية الفعل .

والعلة الغائية وأن كانت منفية عن واجب الوجود ، فليس بمنفى عنه أنه غاية جميع الموجودات . فان جميعها — يحسب ما لها من الكمال — طالبة لكمال الواجب لذاته ، ومتشبهة في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في ذاتها (١) من جهة ما يكون على كمال لائق به . فهو غاية الكل ، ولا غاية له ، بل صدرت عنه الموجودات على أكمل ما يمكن ، لا بمعنى أنه خلقها ناقصة ، ثمكملها بقصد ثان ، بل خلقها منساقة الى كمالها ، لاستئناف تدبير .

ولو استأنف تدبيرها في الاكمال بقصد ثان ، لكان ذلك هو الغرض المنفى عنه فجميع الخيرات راشحة من كمال الواجب ، على الغير . وأرادة الخير للغير هو من كماله .

وإذا كان الطلب والارادة ذاتيين له ، لم يكن ناقصا . بل كان ذلك كالوجود ، فإنه أولى له من عدمه ، ولم يلزم من ذلك أنه كامل بغيره .

وحصول المطلوب لازم من هذا الكمال الذاتي ، وأولوية الطلب الذاتي كافية في كون الاثر الصادر عنه مطلوبا مترجعا .

والفرق بين فعله ، وفعل الطالب للشيء الذي أنما يطلبه ، ليستكمل به ، وينجبر نقصانه بسببه ، هو أن المستكمل بفعله يكون كل واحد من الطلب والمطلوب أولى به .

(١) ك «دفعها» هكذا .

وأما الذي يكون فعله من كماله من غير أن يحصل به كمالا آخر ،
فالطلب فقط . هو الذي يكون أولى به ، دون المطلوب . وليس ذلك
الطلب زائدا على ذاته . كما عرفت ، بل هو ذاته ، وإنما تختلف الاسامي
باختلاف الاعتبارات .

ونحن إذا استقرأنا (لوحة ٣٦٧) الممكنات ، لم نجد شيئا منها
خاليا من وقوع ظل الواجب عليه ، وذلك هو كماله وأن تفاوت .

ولو خلا عن ذلك الكمال ، لما كان موجودا . وذو الكمال ينزع
بطبيعته اليه ، إذ هو خيرية هويته ، فلا يزال عاشقا له ، إذا كان حاصلا ،
ومشتاقا اليه ، إذا كان مفقودا .

وظاهر أن الحي من الموجودات لا ينفك عن المشق البتة ، لا في
حال حصول كماله ، ولا في حال فقد . وغير الحي من الموجودات ،
أن كان نباتا فله بحسب القوة الغذائية شوق الى حصول الغذاء ، عند
حاجة المادة اليه ، وشوق الى بقاء بعد استحالة الى طبيعته ، وبحسب
القوة المنمية شوق الى تحصيل الزيادة الطبيعية المناسبة ، في أقطار
المغتذي .

وبحسب القوة المولدة شوق الى تهيئة مبدأ الكائن الذي هو من
جنس ما هي فيه . وهذه القوى مهما وجدت لزمته هذه الطبائع
المشقية ، فاذن هي في طبائعها عاثقة أيضا .

وغير النبات مما ليس بحي ، أن كان هيولي فمتى عريت عن
صورة ، بادرت الى الاستبدال عنها بصورة أخرى ، أشفاقا عن ملازمة
العدم المعلق .

وأن كان صورة فهي تلازم موضوعها ، وتنافي مستحيتها عنه ،
ولا تزال ملازمة لكمالاتها ومواضعها الطبيعية ، أن كانت فيها ، ومتحركة
شوقا اليها متى باينتها ، وكذا كل الاعراض ، فإن عشقها ظاهر بالجد
في ملازمة الموضوع ، وذلك بين في ملاحظتها الاضداد في الاستبداد به .

والوجه الكمي في جميع ذلك ، ان الهويات غير مكثفية بذاتها
في وجود كمالاتها ، اذ كمالات الهويات مستفادة من فيض الكامل بالذات ،
من غير ان تقصد بالافادة واحدا واحدا من جزئيات الهويات .

فكان من الواجب في الحكمة وحسن التدبير ، أن يفرز فيه عشقا
كليا حتى يصير بذلك مستحفظا لما نال من فيض الكمالات ، ونازعا
الى ملابتها عند فقدانها ، ليجري الامر على النظام الحكمي .

ولا يجوز مفارقة هذا المشق لشيء من الموجودات ، اذ لو فارقتها
لاحتاجت الى عشق آخر به يستحفظ هذا المشق عند وجوده ، أشفاقا
من عدمه . ويسترده عند قواته منها ١١ لبعده ، ولصار أحد المشققين
معطلا . فلكل شيء من الاشياء كمال يخصه من الواجب ، وعشق ارادي
أو طبيعي لذلك الكمال وشوق اليه .

كذلك اذا فارقه ما هو كماله ، ولو لا هذا الشوق ، لما وجدت
الحركة أصلا لا الارادية والطبيعية ولا القسرية .

وواجب الوجود لا يجوز عليه ان يتحرك لهذا المعنى ، ولما مضى ،
وهو فلا يحرك جسما مباشرة ، فان قوته لا يمكن أن تكون متناهية ، فهي
أذن غير متناهية .

وأذا كانت كذلك فلو حرك بها جسما ، لكانت تلك الحركة لا
يتصور ما هو أسرع منها ، لكن ذلك محال . لانها لا بد وأن تكسبون
في زمان ، وكل زمان فهو ينقسم بالمرض ، فيكون قطع المسافة المعنوية
في نصفه ، أسرع من قطعها في كله . فلا يكون قطعها في كله أسرع
الحركات ، وفرضت أسرعها ، هذا خلف .

وأذا كانت سرعة الحركة ، بسبب شدة القوة ، فما لا يتصور
أشد من قوته ، لا يتصور أسرع من الحركة التي تباشرها بكل تلك
القوة ، مع أن الواجب لذاته يمتنع عليه الغير ، فهو ثابت ، والحركة
فليست بثابتة .

(١) في ك ، أ «قلم» .

والثابت من حيث هو ثابت لا يصدر عنه ما ليس بثابت . وليس
في الوجود غير الواجب وآثاره . وإذا أضيف أثر الى غيره فملى
التجوز : اما الى الحيوانات فلكونها محل الاثر بداعية وقدرة مخلوقين
فيها ، فهي مختارة مع كونها مسخرة .
وإذا قد عرفت أن كل ما لا يجب لا يوجد ، فالأفعال الإرادية من
الحيوان ، هو مجبور عليها لا محالة . وأن كانت صادرة بأرادته
وأختياره ، فهو مختار في جبره ومجبور في أختياره .

الفصل السابع

فسي

عناية واجب الوجود بمخلوقاته
ورحمته لهم وحكمته في إيجادهم

قد اتضح لك مما سلف بيانه . أن واجب الوجود لا يفعل لغرض (١) ،
وأن الملل العالية لا تفعل فعلا لاجل السافل ، ولا سبيل الى أنكار الآثار
العبيبة في تكون العالم ، وأجزاء السماوات ، وأجزاء الحيوان والنبات ،
مما لا يصدر ذلك اتفاقا ، وعلى سبيل الجراف .

فيجب أن تعلم أنه كيف يمكن أن يصدر هذا النظام المشاهد
والمعقول عن علله العالية ، وليس ذلك إلا لان الاول تعالى عالم لذاته ،
بما عليه الوجود في نظام الخير دجلة لذاته للخير والكمال ، بحسب
الامكان ، وراض به على النحو الذي عرفته ، فيعقل نظام الخير على الوجه
الابلغ في الامكان ، فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الابلغ
الذي يعقله فيضانا ، على أتم تأدية الى النظام ، بقدر ما يمكن ، وذلك هو
العناية التي للباريء بمخلوقاته .

وتحقيق هذا أن ذات الواجب لما كانت هي الكمال المطلق ، كان
وجود الموجودات الصادرة عنه ، على أتم نظام (لوحة ٣٦٨) وأحسن
ترتيب .

(١) ذهب أصحاب التفسير الديني أو الميتافيزيقي ، الى القول بأن
العناية الالهية تقود العالم نحو غاية لا يعلمها إلا الله ، لان العلم
في حد ذاته لا يبيح في الملل الاولى ، وإنما يكتفي بالبحث عن
الاسباب القريبة ، راجع د . محمود قاسم : المنطق الحديث
ص ٥٥٦ .

وانت اذا اردت احكام امر ، ثم ملأيت النظام في ايجاد شيء ، فانك تتصور أولا نظاما ، ثم تسوق اليه الامور ، فيكون بالحقيقة مصدر تلك الامور ، هو النظام المتصور . فاذا كان الفاعل هو النظام المطلق والكمال المحض ، فمن الواجب ان تكون الامور الموجودة عنه ، بحيث لا مزيد عليها في الاحكام والنظام . فلهذا لا يصح صدورها عن نظام اخر ، فان جميع النظام يكون دونه .

ولما لم يزيد علم الواجب بذاته على ذاته ، ولا علمه بمعلولاته على وجود تلك المعلولات ، فلا يمكن تقدم علمه بلوازمه عليها .

ولو تقدم علمه بمعلوله على لزومه عنه ، لما كانت ذاته مفيدة للوازم بمجرد ما . بل هي مع العلم بالمبدأ الاول ، لا تزيد عنايته على ذاته ، وعلى عدم هيئته عن ذاته ولوازمها .

ومعنى قيل : ان عنايته زائدة على ذاته ، فكذلك انما تصدق بنوع من الاعتبار لا بالحقيقة . وكذا اذا قيل علمه هو سبب وجود الاشياء عنه . واذا كانت المقول لازمة عن الغير المطلق ومن مقتضاه ، وكانت الافلاك صادرة عنه ايضا ، ومتشبهة في حركاتها به ، وكانت الامور التي تحت الافلاك نظامها يتعلق بحركات الافلاك ، التي هي الفضل الحركات ، فيجب ان يكون هذا النظام الموجود في عالم الطبيعة ايضا ، على اتم ما يمكن ان يكون وافضله ، ولا نظام اتم منه ، وانه ليس لشيء الموجودات امر بالاتفاق ، بل كله زما طبيعي بحسب ذاته ، كحركة العنبر الى اسفل ، واما طبيعي بالقياس الى الكل ، وان لم يكن طبيعيا بالقياس الى ذاته .

ومن اعتبر آثار العناية في جملة العالم وفي اجزائه ، لوجد منها ما يقتضي منه اخر المجهوب . وعلى انه لا سبيل للانسان الى معرفة جميع ذلك ، في احوال نفسه وبدنه ، فضلا عن معرفته فيما عداه من جمل العالم وتفصيله .

ولو فكر الانسان في منافع أعضائه ، ووضعها ، وترتيبها ، وما فيها من القوى ، وسريان آثارها في البدن ، وحفظ الشخص والنسوع بها ، لرأي من ذلك ما تبهره عجائبه ، وكان يظهر له كونه عاجزا عن الاحاطة به ، أو الاطلاع على أكثره . وإذا كان عجزه عن حال نفسه وبدونه هذا المعجز ، فكيف لا يعجز عن الاطلاع على جميع عجائب ما في عالم الكون والفساد ، وعالم الافلاك ، الذي لا يحيط علما بوجود أكثره ، فضلا عما فيه من دقائق الحكمة ولطائف العناية .

وقد رأيت أن أذكر جملة من آثار عناية الباري بمخلوقاته ، ليكون كالانموذج لباقيها . فمن ذلك حال أعضاء الحيوان ، لا سيما الانسان . فإن الباري جل ثناؤه قدر بلطف حكمته أن جعل العظام دعائم أبدان الحيوانات وعمدها .

ولما احتاج الحيوان الى الحركة في وقت دون وقت وأن يتحرك جزء من بدنه دون جزء ، لم يجعل ما في بدنه عظما واحدا ، بل جعل فيه عظاما كثيرة مشكلة بالاشكال الموافقة ، كما يراد منها .

ووصل ما يحتاج أن يتحرك في بعض الاحوال معا ، وفي بعضها فرادي بالربط الثابتة من احد طرفي العظم المتصلة بالطرف الآخر . وجعل لاحد طرفي العظمين زوائد ، وفي الآخر نقرا موافقة لدخول هذه الزوائد فيها . فصار للأعضاء من أجل المفاصل ، أن يتحرك منها بعض دون بعض ، ومن أجل الربط الواصلة بين العظام أن تتحرك معا معظم واحد . وجعل الدماغ عنصر الحس والحركة الارادية ، وأثبت منسه اعصابا تتصل بالأعضاء ، فتعطيها ضروب الحس والحركة .

ولما كان أسافل البدن ، وما بعد عن الدماغ ، يحتاج أيضا الى حس وحركة ارادية ، أخرج من أسفل القحف شيئا من الدماغ ، هو النخاع ، وحصنه لشرفه بحرز الظهر ، كما حصن الدماغ بالقحف ، حتى سار الدماغ بمنزلة عين وينبوع للحس والحركة ، والنخاع بمنزلة نهر

عظيم تجري منه ، والاعصاب النابتة من النخاع بمنزلة جداول تأخذ من ذلك النهر ، فالدماغ معدن الحواس الباطنة ، وينبوع الحواس الظاهرة والحركة الارادية .

والقلب هو معدن الروح والحرارة الغريزية ، ومنه يكتسب سائر البدن بواسطة الشرايين . ولما كان القلب محتاجا لبقائه على طبعه الى نسيم هو ابرد منه ، ليخرج ما قد سخن في تجاويفه من الهواء سخونة مفرطة ، خلق له آلات النفس ، كالصدر والرئة ، وجعل بينها وبين القلب «وصل ومجاري» ينفذ منها ما يستنشق من الهواء .

وجعل الكبد أصلا ومولدا للاخلاق ، ووصل منه العروق بالاعصاب ليسقي كل عضو ، ويوزع الدم وما يصحبه من سائر الاخلاق عليها . بقدر حاجتها اليه ، فيكون بذلك بقاء ما يبقى بحاله ، ونمو ما ينمى منها .

ولما كان ما يفتدي به ليس يستحيل عن آخره ، بل يبقى منه فضل غير صالح للغذائية ، لو بقى في البدن لاورث ضروبا من الاسقام ، أعد لدفع ذلك الفضل وأخراجه (لوحة ٣٦٩) آلات ومنافذ .

ولما ركبت جثة الحيوان من أجسام متحللة غير دائمة البقاء والثبات ، لم يمكن أن يبقى الشخص الواحد دائما . فهيئات آلات التناسل لبقاء نوعه بحاله .

والافعال في الحيوان ثلاثة : طبيعية وحيوانية ونفسانية . والطبيعة منها ما يكون به بقاء الشخص ، ومنها ما يكون به بقاء النوع . والاعضاء والآلات التي أعدت للافعال الطبيعية التي يكون بها بقاء الشخص الانساني ، وما يجري مجراه هي : الفم واللسان والاسنان والمريء والمعدة والامعاء والماساريقا والكبد والاوردة المتفرعة من العرق النابت من مجذبيها في جميع البدن . والمرارة والطحال والكليتان ومجاريهما والمثانة ومجاري البول والصفاق والمراق والاعضاء والآلات

التي أعدت للأفعال الطبيعية التي بها يكون بقاء النوع الإنساني ونحوه هي الاثنيان وأوعية المنى ومجاريه من الذكور والاناث والذكر والرحم وعنقه والثديان .

وأما التي أعدت للأفعال الحيوانية فهي (١) : القلب وأغشيسته والشرابين والرئة والصدر والحجاب . وأما المعدة للأفعال النفسانية فهي : الدماغ وأماه والنخاع والأعصاب النابتة منهما ، والعضل والاورتار والعينان والأذنان والزائدتان الشبيهتان بحلمتي الثدي ، وثقب المصافي والأنف واللسان ، وجلدتا الكفين وخصوصا ما على الأظفار منها ، وفي كل واحدة من هذه عضو واحد ، هو الأصل . والرئيس في ذلك الجنس وسائر الأجزاء الباقية تابعة له وموافقة لفعله .

فالكبد هو رئيس آلات الغذاء ، والمعدة أعدت لهضم الطعام . لتصير كيلوسا بمعاونة ما يطيف بها من الأعضاء . والاسنان ، لتصغير أجزاء الطعام وطحينه بسعونة اللسان لها على ذلك بتقليبه .

والمعى الدقاق والماساريقا ، لنفوذ عصارة الكيلوس وحسوفه للكبد . والمرارة ، لتنقية الدم المنطبخ في الكبد ، من فضل المرة الصفراء . والطحال ، لتنقيته من فضل المرة السوداء . والكليتان ، لتنقيته من المائية المحتاج اليها . بسبب نفوذ الغذاء في مسالك الكبد الضيقة ، المستغنى عنها بعد ذلك .

والاوردة المتفرعة من العرق الأجوف ، لاتصال الدم الى سائر الأعضاء الاخر . والمثانة والمعى الغلاظ ، لقبول الفضلتين : الرطبة المائية التي تصير في المثانة بولا ، واليابسة الأرضية ، التي تصير في المعى برازا ، وينفضان عن البدن ، من مجرييهما بمعونة من عضل البدن بالعصر عليها ، وجعل أندفاع ما فضل من المرارة الى قعر المعدة والمعى . ليكسح بجذبه ما يجتمع فيها من فضول الهضوم ، فيدفع عنها بذلك أذية تراكمها واجتماعه فيها .

(١) في الأصل «هي» .

وما فضل عن الطحال الى فم المعدة ، ليسده بقبضه ويدغدغسه بحموضته ، فيفتق بذلك الشهوة للطعام وينبها ، وعضل المقعدة وعنق المثانة ، ليضبطها الى وقت الارادة ، والصفاق وما ينبع^(١) منه من أغشية آلات الغذاء والمذاق ، وضلوع الخلف لوقاية هذه الاعضاء وحفظها من كثرة الآفات الواردة عليها من الخارج .

والانثيان هما العضو الرئيس في آلات التناسل ، والرحم ، لتوليد الجنين ، والثديان لتربيته بأعداد اللبن الذي هو غذاؤه .

والقلب ، هو العضو الرئيس في آلات الحياة ، بل هو الرئيس المطلق ، لانه ينبوع الحار الغريزي ، الذي به تكون حياة سائر الاعضاء . أعني : أغتذاءها ونموها وأستعدادها لقبول الحس والحركة الارادية . وما يحيط به من الاغشية وأضلاع الصدر ، لحفظه ووقايتـه والشرابين النابتة منه ، لتؤدي الحار الغريزي ، وتوزعه على سائر الاعضاء .

والحجاب وعضل الصدر والرئة ، لتورد عليه بالانبساط هواء باردا ، يعدل التهاب حرارته واشتعالها ، ويخرج عنه بأنقباضها البخار الدخاني المؤدي له .

والرئة مع ذلك تعد له من الهواء ما يتراوح به اذا اضطره سبب لأمساك النفس ، كالغوص في الماء وتتن الهواء والتصويت الطويل . واللهة ، لتكبس برد الهواء ، لئلا يفرغ الرئة فجأة ، ويرد ما يخالطه من النبار ونحوه عنها .

والدماغ ، هو العضو الرئيس في الآلات النفسانية ، لانه أصل القوى الحاسة والمتحركة بالارادة ، لوقايتـه من أذى صلابة العظام المطيقة به ، وتلك العظام وما يطيف بها تقيه من أذى كثير من الواردات عليه من خارج .

(١) في الاصل «ينبـو» .

والام الرقيقة من أميه مع وقايتها له تربط العروق الساكنة
والضاربة الصائرة اليه ، لتوصل اليه الغذاء • والجار الفريزي يحفظ
اوضاعها ، بانتساخها فيها •

والنخاع كخليفة ووزيره ، فيما ينبت منه من الاعصاب الواصلة
الى الاعضاء البعيدة (لوحة ٣٧٠) منه ، لما يخشى من فساد حالها ،
بطول المسافة ، بين تلك الاعضاء وبينه ، لو كانت منه نفسه ، دون
واسطة ، ولما تدعو اليه الحاجة ، من زيادة صلابتها عما ينبت منه من
الاعصاب النابتة منه ومن النخاع ، ليؤدي عنه نفسه ، وبواسطة النخاع ،
قوى الاحساس الظاهرة ، والتحريك الارادي الى سائر الاعضاء المعدة
لقبولها •

وآلات الحواس الخمس الظاهرة ، لتؤدي اليه آثار محسوساتها
وصورها ، فتجتمع في الحس المشترك ، وترسم في التخيل بعد غيبتها
عن الحواس ، وتتصرف فيها القوة الفكرية ، وتتطرق منها الى معرفة
أمور أخرى من أمور الصناعات والعلوم ، وتحفظها بالقوة الحافظة •

وثقب العظام الشبيهة بالمصافي ، التي بينه وبين المنخرين ، لشم
الهواء ودفع فضوله الغليظة الارضية • وأعضاء البدن : أما كبار
كالعينين واليدين ، وأما صغار كالظفر من اليد والفشاء الملتحم من
العين •

فالكبار أعدت لفعل فعل من أفعال الحيوان ، كالعينين للابصار ،
واليدين للامساك •

والصغار هي أجزاء عضو عضو من أعضائه الكبار ، وجعلت على
ما هي عليه بالطبع من الهيئات والمقادير والاحوال والاوضاع :

وقوام الجوهر من أجل فعل المضى التي هي أجزاءه ، وكلها مترافدة ، لاستتمام ذلك الفعل ، كطبيقات العين ورحلوباتها وسائر اجزائها . فان منها ما يكون به الابصار ، كالرطوبة الجليدية ، ومنها ما يجود به الابصار . وتكمل فضيلته ، كالعشي الميني . ومنها ما يحفظ هذه ويوقئها ، كالغشاء الملتحم . ومنها ما له فوائد أخرى يطول شرحها .

وفي هيئات الاعضاء واوزاعها حكم عجيبة ، لو ذكرتها لطال الكتاب ، وكذلك في اوضاع الافعال وقواها . واعتبر وضغ الكف والاصابع وكون الابهام في غير سمتها ، وتفاوت الاربع غيره في الطول وترتيبها في صف واحد ، أذ بهذا الترتيب صلحت اليد للقبض والاعطاء فان بسطها كانت له طبقا ، يضع عليه ما يريد ، وأن جمعها كانت آلة للضرب ، وأن ضمها ضما غير تام كانت منرفة له ، وأن بسطها وضموم اسابعها كانت مجرفة له .

ثم خلق الاظفار على رؤسها زينة للانامل ، وعمادا لها من ورائها ، وليلغظ بها الاشياء الصغار التي لا تتناولها الانامل ، وليحك بها بدنه عند الحاجة ، أذ لا يقوم أحد مقامه في حك بدنه .

وكذا هيئة الاسنان ، وكون الثنايا والرابعيات تماس ويلاقى بعضها بعضا في حالة المضغ على الاشياء ، بجذب الفك الى قدام ، ورجوعها الى مكانها عند المضغ والظعن . وكون أصول الاضراس أكثر من سائر الاسنان ، بحسب شدة عملها ودوامه . وما في العلو منها أصوله أكثر ، لتعلقه .

ثم أنظر كيف ينحفظ الغذاء الرطب واليابس في المعدة ، الى حين انهضامه الهضم المتعلق بالمعدة ، فإذا تم ذلك الانهضام ، أنفتح البواب الذي في أسفل المعدة ، فيخرج ما فيها الى الممى .

وقد خلق أعضاء كل حيوان ، بحسب ما يوافق طباعه ، كالمخاليب والانايب للمفترس ، وآلات السباحة للسباح الذي مسكنه الماء ، وعلى هذا سائرها .

وكل ذلك من نطفة داخل الرحم . وهذا الذي قد ذكرته هو قطرة من بحر منافع الاعضاء ، وما فيها ، وفي أفعالها من عجائب الحكم . ونعم الله تعالى خارجة عن حصرنا وأحصائنا .

وليس ذلك مخصوصا بالحيوان الكبير والمتوسط ، بل الحيوانات الصغار أيضا كالنمل والبعوض ، فإن فيها من آثار عناية البارئ عز وجل ، في خلقتها والهامها مصالحها ، ما لا يكاد أن يغفل عنه ألا البليد . أنظر الى خرطوم البقرة ، كيف يجذب به الدم من البشرة ، لغذائها ، وكيف قد ألهمت أن تغيصه في الجلد واللحم ، وتمص به الدم الموافق لها . وكيف قد خلق فيه مع لينه قوة يتمكن بها من الفوص في البشرة الحاسية . وأنظر الى العنكبوت وتسديته ما يصاد به الذباب بالحيلولة اللطيفة والالهام المجيب .

ومن آثار العناية في النبات ، ما يرى من عرقه الناشب في الأرض ، لاجتذاب الماء من أعماقها ، مخلوطا بما يجري عليه وينجذب منه ، من لطائف الأرض ، في أنجذابه وسيلانه ، حتى يصير غذاء له ، ثم يحمله الى الساق الواحد ، الذي يصير كارض فوق الأرض ، بل يصير واسطة بين النبات وبين الأرض ، حتى نقل مواضع الثمر من الشجر عن الأرض الى الجو الذي يلقيه فيه الهواء المنضج الملطف ، ثم تتفرق الأغصان في الجهات ، حتى لا تتزاحم الثمار وتكثر ، بقدر كثرة المادة ، التي تحملها الساق من تلك المروق ، من تلك المياه الغائرة ، فعرقتها ناشب فسي الأرض ، لاخذ المادة الجسمانية ، يفرعها صاعد (لوحة ٣٧١) في الجو لاستمداد القوى الروحانية ، فيعيش هذا بأمداد هذا ، وهذا بأمداد ذاك .

أحدهما بالروح الهوائية النارية ، والآخر بالمادة المائية الأرضية ،
ويجتمع لهما معا بذلك قبول القوى الفعالة السماوية ، حتى نرى النخلة
تموت بقطع القلب الذي هو الرأس الأعلى ، وتجف المروق الناشبة في
الأرض السفلى مع بقاء المادة عندها ، كما يموت القلب بانقطاع
المروق الممدة أيضا .

هذا ، ولا يعرف أحدهما مصلحته بالآخر ، وكذلك ترى الأشخاص
للأنواع مسخرة في الأيلاد باستثمار النبات ، وأستنتاج الحيوانات ، من
غير أن يعرف من المسخر وقد سخر . وكذلك أيضا باللذة الموجودة في
حركة الجماع للذكر في الاعطاء ، وللأنثى في القبول . وقد أودع في
النبات منافع كثيرة وطبائع غريبة وخواص عجيبة ظاهرة في بدن
الإنسان ، وفي غيره ، يعرف بعض ذلك من كتب الطب وغيرها .

ولما كان النبات غير متنفس كان منكوس الرأس ، وهو أصله
الذي في الأرض ، وإذا قطع بطلت قواه .

والحيوان غير الناطق لما كان أتم منه ، كان رأسه من التكنس الى
التوسط ، ولكنه ما أستقام .

والإنسان لما فضل عليهما صار رأسه الى السماء وأنتصبت قامته .
فهو لا يعطي الأشياء من الكمالات ألا بحسب ما يلائمها .

ومن العناية تصريف الرياح وسوق السحب بها ، الى المواضع
النائية عن مواضع أرتقائها . ونزول الغيب الذي ينتفع به النبات
والحيوان .

وأذا أعتبرت سائر حوادث الجو وما يتكون في الأرض وتحتها ،
لم تجد خاليا من حكمة بالغة ونفع عظيم .

وكذلك إذا نظرت الى البحار وعظمتها ، وما يتكون منها .
ومن عناية البارئ - جلت عظمتة - أن المادة لما أمتنع قبولها
لصورتين معا ، وكان الجود الالهي تقتضيا لتكميلها بأخراج ما منها
بالقوة من قبول الصور . الى الفعل . قدر بلطيف حكمته زمانا غير
منقطع في الطرفين تخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحد بعد
واحد . فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها ، والمادة
كاملة بها .

ولما لم يكن لتجدد الفيض بد من تجدد أمر ما (١) ، وجدت أشخاص
علوية دائرة لاغراض علوية يتبعها استعداد غير متناه (٢) . ينضم الى
فاعل غير متناهي الفعل . وقابل غير متناهي القبول ، فلا يزال الخير
راشعا ازلا وأبدا .

ويحصل الفيض على كل قابل بحسب استعداده . ومما اقتضته
العناية الالهية ، أن جعلت الاجرام النيرة من السماويات متحركة غير
ثابتة . ولو ثبتت لاثرت بأفراط وتفريط . وأحرقت كل ما يدوم
مقابلتها له . ولم يلحق اثرها غرد . ولو كانت الافلاك كلها نيرة ،
لاحرقت بالشماع ما دونها ، ولو عريت كلها عن النور . لعمت الظلمة
كل ما في عالم الكون والفساد .

ولو تحركت السماويات حركة واحدة لازمت دائرة ، ولم يصل
اثر الشماع الى نواحيها ، فالحكمة الربانية أوجبت أن يكون لها حركة
سريعة . وحركة أخرى أبطل منها ، أو حركات أخرى كذلك لكل فلك من
الافلاك التي نعرفها .

وبالحركة التي هي أبطل تميل الاجرام النيرة الى جانبي الجنوب

(١) من هنا تبدأ لوحة رقم ١٥٤ من التصف الشمال من مخطوط أبعد
انقطاع يقرب من ست لوحات .
(٢) في ك «متناهي» .

والشمال ، ولو لا هذا السيل لتشابهت فصول السنة في الحر والبرد دائما ، في جميع المواضع من الارض •

وما من كوكب من الكواكب ألا ولله تعالى حكم كبيرة في خلقه ، ثم في مقداره وشكله ولونه ووضع من غيره (١) • وقس ذلك بأعضاء بدنك ، اذا ما من جزء ألا وفيه حكمة بل حكم كثيرة •

وأمر السماء أعظم ، بل لا نسبة لعالم الارض الى عالم السماء ، لا في كبر جسمه ولا في كثرة معانيه • وعجائب السموات والارض يطول الكلام في استقصاء ما نعرفه منها ، فكيف ما لا نعرفه (٢) • هذا مع أن القدر الذي نعرفه منها هو من القلة والحقارة بالقياس الى ما نجهله ، بحيث لا نسبة لاحدهما الى الآخر .يعتمد بها •

واعتبر في ذلك بنسبة بدنك الى عالم العناصر ، ونسبة المنصريات الى الجرم المحيط بكل الاجرام ، ونسبة جرم الكل الى نفس الكل ، ونسبتها الى عالم العقول ، لا سيما العقل الاول منها •

وأنظر كيف نسبة ذلك أجمع الى جناب «الكبرياء» ، أعني : القيوم الواجب لذاته • وكل ما هو أدون من هذه فهو منطو في قهر الاعلى منه •

فالاجسام المنصرية منطوية في قهر الاجسام السماوية ، وجميع الاجسام منطوية في قهر النفوس المنطوية في قهر العقول ، والجميع منطو في قهر القيوم الواجب الوجود •

والكل متلاش في جبروته وعظمته ، مشمول من جهة حكمته وعنايته

(١) أ « وغيره » •

بنظام واحد حكمي ، يربط بعضه ببعض ، وينقسم في (اقسامه ويتجزأ في) (١) اجزائه على وفق انقسامها ، وتجزئها ، كليا في الكلي ، وجنسيا في الاجناس ، ونوعيا في الانواع وانواع الانواع ، (لوحة ٣٧٢) حتى انتهى الى الاصناف والاشخاص واجزاء الاجزاء . حتى (٢) ينتهي فسي الدقة الى ما يميزنا معشر البشر معرفته ، كما جل ، الى (أن) (٣) بهرتنا عظمتة .

ومن هذا الارتباط الحكمي في اجزاء العالم ، استدللنا على وحدة صانعه ومدبره ، الذي يسوق المباديء الى غاياتها ، والاولئل الى نهاياتها ويجمع بينها على وجه يستبقي بعضها ببعض ، وينتفع جزء منها بآخر . فان خالق النظام في افعال الانواع ، هو واجد للانواع الكثيرة . والجامع في ذلك بين الافعال السماوية والارضية ، هو واحد في السماء والارض .

فذلك الواحد هو مدبر الكل ، وهو معلم المعلمين بأسرهم ، ومسدد افعال الفاعلين جميعهم ، لا اله غيره . وما في العالم من النظام والاتقان يدل على الاخير في الامكان الا ويتعلق به علم الخالق الواحد ، وأرادته وقدرته وجوده تقتضي ايجاده (أولا) (٤) .

ولا شيء في الامكان الا ويتعلق به علمه ، ورحمته تقتضي دفعة ، فلو أمكن وجود عوالم كثيرة ، لكانت كلها من خلقه . ولا يمكن وجود اله آخر ، والا لزم التمانع والتعارض ، الممتنعين ، وهذا مما تثبت به وحدانية الصانع (تعالى) (٥) . ولو أمكن أكثر من واجب واحد ، فكيف وذلك غير ممكن على ما سبق بيانه .

(١) سقطت من ك .

(٢) ك « و » .

(٣) سقطت من أ .

(٤) سقطت من أ .

(٥) سقطت من أ .

نتائج البحث

وقد سبق في مباحث النفس وغيرها ، ذكر كثير مما يستدل به على
عناية البارئ ، جلّت عظمتة .

ولا يمكن نسبة هذه العناية والحكمة الى واسطة ، من غير أن تنسب
اليه ، فان موجد الاثر المحكم أبلغ في الاحكام من اثره . ولا بد من
الانتهاء الى الموجد المحيط علمه ، الكامل قدرته ، البالغة حكمته ، وهو
الاله تعالى .

والشر الذي في العالم لا يقدر في عناية الواجب ، وأن كان داخلا
في القضاء الالهي . فان من الاحوال ما لا علة مستقلة لها ، ولا هي
بجعل جاعل مغاير لفاعل الماهيات ، التي تنسب تلك الاحوال اليها .
فانه من المعلوم أن الماهيات الممكنة ليس لها في ذاتها ، وفي كونها
ممكنة سبب ، ولا في حاجتها الى علة لوجودها سبب ، ولا لكون المتضادين
متماثلين في الوجود علة ، ولا لقصور الممكن عن الوجود الواجب لذاته
أو نقصانه عن رتبته علة ، وكذا كون النار محرقة ، وكون القطن قابلا
لان يحترق بها ، فان كل ذلك من مقومات الماهيات ، وطبيعة الامكان ،
أو من لوازمها .

ومثله كون إحدى غايات بعض الموجودات مضرّة ببعض آخر منها،
أو مفسدة لها . كما أن غاية القوة الغضبية مضرّة بالعقل ، وإن كنت
خيّرا ، بحسب تلك القوة .

وقد عرفت كيفية لزوم الضروريات للغايات ، فكل ما وجوده على
كمال الاقصى ، وليس فيه ما بالقوة ، فلا يلحقه شر ، فان الشر هو
عدم وجود ، أو عدم كمال وجود ، فليس هو أمرا وجوديا ، بل هو
عدمي .

ولو كان وجوديا لكان أما شرا لنفسه أو لغيره ، فان كان لغيره :
فاما لانه يعدم ذلك الغير ، أو بعض كمالاته ، أو لا لانه يعدم ذلك ، فان

أعدم فليس الشر إلا عدم ذلك الشيء ، أو ما هو كمال له ، وأن لم يعدم ، فلا يتصور أن يكون شرا ، لما فرض أنه شر له ، لانا نعلم أن ما لا يخل بذات شيء ، ولا بوجود كمال لشيء كيف كان ، فإن وجوده لا يستفسر به ذلك الشيء .

وأن كان شرا لنفسه فهو باطل أيضا ، لأن وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه ، ولا عدم شيء مما يكمله ، ولو اقتضى ذلك لكان الشر هو ذلك العدم لا هو ، على أن اقتضاء ذلك غير معقول .

فإن الأشياء طالبة بطباعها لكمالاتها ، لا مقتضية لعدمها من حيث هي كمالات .

وإذا بطل على تقدير وجوده أن يكون شرا لغيره أو لذاته ، فليس بشر أصلا ، فلو كان موجودا لما كان شرا ، فهو إذن عدمي منبعه الإمكان والعدم لا غير ، لأنه لا يعرض إلا لما بالقوة ، وما بالقوة فلا ينفك عن الإمكان والعدم ، من حيث هو بالقوة .

وما هو شر بالقياس إلى بعض الأمور ، فليس يخلو من خير ، يعلم ذلك من لزومه عن الخير المطلق . فالخير مقتضي بالذات ، والشر مقتضى بالعرض ، وليس إذا كان شيء بالقياس إلى أمر شرا ، فهو شر في نظام الكل ، ولا شر بالقياس إلى الكل .

والشخص وأن كان بالنسبة إلى شخص آخر ناقصا ، فهو في ذاته كامل ، وكذلك النوع إذا كان ناقصا بالقياس إلى نوع آخر ، والظلم وأن كان شرا فهو بالقياس إلى القوة الغضبية خير ، وليس يمكن تبرئة هذه الخيرات وأمثالها عن الشرور ، فاز الخير المبرأ عن الشر ، وأن وجب في الوجود المطلق فلا يجب في وجود وجود ، فقد أوجد ما أمكن أن يوجد ، غير خال من الشر .

ولو لم يوجد هذا الثاني ، لكان الشر أعظم ، فإن وجود هذا النمط لا يخلو من خير ، وإنما الشر الذي فيه بحسب العدم الذي يتخلله ، فلو كان كله معدوما ، لكان أولى بأن يكون شرا .

ولو وجدت الامور كلها بريئة من الشر (لوحة ٣٧٣) ، وعلى حالة واحدة وصفة واحدة ، لكانت الماهيات واحدة ، ولم يكن نقصانها عن مرتبة « الاول » - تعالى - متفاوتا ، وكما أن ماهيات الانواع تتفاوت في ذلك ، فكذلك ماهيات الاشخاص التي تحت الانواع .

والنوع المفسد للانسان مثلا ، هو في ذاته كامل ، وإنما يعمده من الشر من يظن خلق العالم ، إنما هو لاجل الانسان ، لا غير ، وليس كذا .

ولما وجب وصول بعض الاجسام الكائنة الفاسدة ، الى بعض ، حتى يحصل المزاج ، لزم أن يفسد بعضها بعضا ، وذلك كوصول النار الى ثوب انسان ، فتحرقه ، فمن المحال أن تكون النار نارا والثوب ثوبا . وهذا النظام الفاصل هذا النظام ، ثم يصل اليه ، فلا يحترق . ومحال الا يكون للنار وصول الى الثوب ، تحت هذه الحركات التي هي افضل أنواع الحركات .

فمثل هذا الشر بالضرورة ، من لوازم العناية ، ويمتنع أن يكون مقتضى جميع الحركات واحدا ، بل مقتضى كل حركة غير مقتضى الاخرى ، فيكون مقتضى واحدة موافقا ، ومقتضى الاخرى غير موافق . فلهذا وجب أن تكون الامور المنسوبة الى الشر موجودة ، في هذا النظام وكله حكمة وخير .

ولما لم يكن في وجود الانسان ، من وجود قواه المتضادة ، ولم يمكن تماثلها ، حتى لا يغلب أحدهما الآخر ، والا كانت الاشخاص واحدة ، وجب من ذلك أن تتأدى أحوال بعض الناس ، الى أن يقع لهم عقد ضار في المعاد وفي الحق ، أو فرط شهوة أو غضب ضارين لذلك الانسان ولغيره .

ولا تجد شيئا مما يقال له شر من الافعال ، إلا وهو كمال لسببه الفاعل ، وعسى أنه شر بقياس القابل أو بقياس فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة .

والشر الذي سببه النقصان والقصور^(١) واقع في الجبلة ، فليس ذلك بالحقيقة خيرا بالقياس الى شيء ، وليس هو ، لان فاعلا فعله ، بل لان الفاعل لم يفعله ، فلا ينسب الى الواجب الا بالمرض .

وأما الشرور المتصلة بالخيرات فاقلية . ولا يوجد ما كله شر ، ولا ما يخلب شره ، أو يكون الخير : الشر فيه متساويين^(٢) .

ولا يوجد الشر الا في عالم الكون والفساد ، لاجل التضاد الضروري ولو كان عالم الكون والفساد كله شرا ، لكان شيئا قليلا ، غير ممتد به ، بالنسبة الى كل الوجود ، فكيف والسلامة فيه غالبية ! إذ لا توجد هذه الشرور الا في حق الحيوانات ، وهي اقل ما في الارض ، والذي لا يسلم منها ، فانه في أكثر أحواله يسلم .

وأما يستغفر في بعض الاحوال ، وفي بعض الصفات ، لا في الكل .

والمرض والألم ، وأن كانا كثيرين ، إلا أن الصحة والسلامة أكثر ، فالخير غالب والشر نادر .

وكما أن حال الابدان على أقسام ثلاثة ، بالغة في الكمال ، ومتوسطة على مراتب مختلفة ، وشديدة النزول ، فكذلك أحوال النفوس في الأخرة .

ولا شك أن المتوسط . غالب ، والطرفان نادران . وإذا أضيف الى الوسط ، الطرف الفاضل ، صار لاهل النجاة طبقة وافرة .

ومراتب الناس في الأخرة ، كمراتبهم في الدنيا ، ومرتبات السعادات والشقاوات كثيرة .

والملكات الرديئة والهيئات المزعجة ، هي بنفسها الموجبة للالام ،

(١) في ك ، أ «قصور» .

(٢) في ك «متساويان» .

كما يوجب النهم المرض ، لا لمسقم من خارج ، يؤثر الاذى ، ورحمة
الله وسعت كل شيء .

ومن علم أن مدبر الدنيا والاخرة واحد ، وأنه غفور رحيم ،
لطيف بمعباده ، متعطف عليهم ، وتأمل ما أنعم به على الانسان من : صحة
البدن ، وسلامة الاعضاء ، ثم بعثه ١١ الانبياء ، لهدايته ، ثم خلسق
الاطعمة والاشربة والادوية ، لاجله ، وما ألهمه من التدبيرات المستجبة .
والدعوات المستجابة ، أوجب له ذلك التأمل ، وثوقا تاما ، وطمأنينة
(تامة) ١٢ الى سعة رحمة الله تعالى ، في الآخرة .

فاسألك اللهم ! : أن تجعلني من أهلها ، وأن تنفعني بما علمتني ،
وأن تجعله يوم القيامة ، حجة لي ، لا علي ، وأن تغفر لي خطيئتي يوم
الدين ، وأن تعصمني بنور هدايتك ، من ورطات المضلين ، وأن تبغني
درجات الصادقين المخلصين ، وتوفقني بجودك لما أكون به في دار
الخلود من الأمنين ، وبسعادة الابد من الفائزين ، وتدخلني في زمرة
عبادك الصالحين ، برحمتك يا أرحم الراحمين ! ، يا أكرم الاكرمين .
والحمد لله رب العالمين ، وصلواته على ملائكته المقربين ، وأنبيائه
وأوليائه ، أجمعين .

تم - والحمد لله حمد الشاكرين - بنط أفتر العباد لغفور ربه :
عبدالمعز بن الخيمي المارداني . لنفسه . وذلك بدار السلام
- بغداد - في شهر سنة إحدى وتسعين وستمائة هجرية . نفعه الله
بالعلم والعمل به وبأهله ، ولمن قرأ فيه ، ودعا له بالمنفرة .

((تم الكتاب بحمد الله تعالى))

(١) أ «بغشت» .

(٢) سقطت من ك .

حمدا لله تعالى وشكرا له على توفيقه لنا :

وبمسد :

فها نحن قد انتهينا من هذا البحث في جوانبه الدراسي والتحقيقي وأن لنا أن نستعرض في إيجاز وتركيز خلاصة النتائج والنقاط التي أنهى إليها الباحث ، لما للشعث وجما للمتفرق ، وتقويما للكاتب والكتاب .

وتطبيقا لمنهج ابن كمونة نفسه ونزعته التنظيمية ، وميله الى التحديد والتقسيم ، رأينا أن تغطي النتائج سائر الجوانب التي عرضناها في الدراسة . أو عرضت في الكتاب تيسيرا للمراجعة والمقارنة والاستيعاب . وهذه النتائج هي على النحو المقرر فيما يلي :

أولا : شخصية ابن كمونة :

تشيد هذه الدراسة ويساعد هذا الاخراج لكتاب ابن كمونة «الجديد في الحكمة» - في بلورة شخصية هذا المفكر ، الذي كيان تاريخه ملحورا . فقد استطلعنا أن نحرر اسمه ، وأنه : «سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كمونة الاسرائيلي» ، ويلقب بـ «عز الدولة» . كما مسحنا تاريخ وفاته بأنه كان عام ٦٨٣ هـ . بعكس ما شاع من أنه توفي عام ٦٧٦ هـ .

وقد ظهر من المخطوط الذي حقتناه أن ابن كمونة عاش ببغداد ، كما تبين لنا من المصادر التاريخية أنه توفي «بالحلة» ، وأنه كان على صلة ببعض الولاة ، ومنهم «دولة شاه بن الامير الكبير سيف الدولة سنجر الساجي» الذي التمس من ابن كمونة تأليف «الجديد في الحكمة» .

كذلك تبين من هذه الدراسة أن ابن كمونة كان يهوديا وأن وردت اشارات مقتضية تشير الى اسلامه وتوبته قبل موته ، وربما كانت هذه الاشارات من وضع أناس أرادوا الذب عنه ، وقد تكون اضافة متأخرة ،

لذلك لا تستطيع الجزم بهذا ، وتبين أنه صاحب مواهب متعددة ، في الحكمة والمنطق والادب والكيمياء وغيرها . وليس هذا غريبا على علماء تلك العصور السالفة ، إذ توجد لدينا أمثلة عدة من أصحاب المواهب وذوي العقول التركيبية الموسوعية ، غير ابن كمونة ، من أمثال ابن سينا وابن رشد والغزالي والجاحظ .

وقد أتضح لنا من خلال تحقيق هذا المخطوط «الجديد في الحكمة» أن ابن كمونة عالم مطلع أطلاعا كبيرا ، على الفكر الفلسفي لدى سابقيه ومعاصريه ، وأنه تمثل هذا الفكر وهضمه وأنتفع به في تأليفه .

وقد ألمحنا خلال الدراسة إلى أن كتاب «الجديد في الحكمة» لم يكن هو الكتاب الوحيد الذي ألفه ابن كمونة ، بل أن له بعض الشروح على «الاشارات والتنبيهات» لابن سينا ، وعلى «التلويحات» للسهروردي .

كذلك فإن له كتابا محققا منشورا نفي «كاليفورنيا» ، وهو «تنقيح الابحاث للملل الثلاث» ، والذي وجدنا بعض قضاياه في «النبوة» مطابقة - تقريبا - لالفاظ ومعاني الفصل الخامس من الباب الخامس في مخطوط «الجديد في الحكمة» . وقد قمنا هناك ببعض المقارنات التي تثبت صحة ما نذهب اليه في هذا المقام .

وقد رأينا من خلال المخطوط مدى ما يتحلى به ابن كمونة ، من سمات إنسانية ودينية ، تتجلى في تأكيد على الايمان بالله تعالى وباليوم الآخر ، وعلى عمل الصالحات ، فذلك هو غاية الكمال الانساني ، بما يجعل المرء يفوز بالسعادة السرمدية ، وينجو من الشقاء الاخروي . وبذلك يؤكد ابن كمونة أن الفلسفة ظهير للدين لا عدو ما دامت ملتزمة للحق ومبنية على البرهان .

ومن ثم يؤكد على تعلم «علم الحكمة» الذي يجعل الانسان قادرا على الايمان الاصيل دون تقليد أعمى ، فسي هذا كمال للنفس الانسانية ، على حسب الطاقة البشرية ، وبذلك يتجنب الانسان الوجوه الظنينة والتقليدية .

ويرى هذا الفيلسوف ، أنه لا عذر لمن أنصرف عن تحصيل هذه الحكمة ، أو قعد عن تمهيد قواعدها وأصولها . كما لا يعد من أهل العقل من يكذب أهل الحكمة والتنزيل ، دون دليل أو مستند . وهذه محاولة من ابن كمونة لتأكيد مبدأ التوفيق بين الدين والفلسفة .

وينهج ابن كمونة في تأليفه نهجا يشغل نفسه ، بإيراد المسائل الغالية من اليقين ، أو تلك التي لا يجدي تحقيقها بطائل . ومن هنا فهو يركز على كل ما ينتفع به العلم بالله تعالى وتوحيده وتنزيهه وصفاته بجلاله وعجائب مخلوقاته ، التي تدل على كبريائه وعظمته سبحانه .

وقد أهتم هذا المفكر أيضا ، بذكر ما ينتفع به ، أثبات الملائكة ، والنفوس ومدركاتها ، وبقائها بعد فناء البدن ، وفي أبدية هذه النفوس وتزكيتها . كما القى الضوء على خصائص النبوة والولاية . وبذلك استطاع أن يجمع الفكر الذي يعصم من الضلال ، ويسعد الإنسان في الآخرة .

وابن كمونة - باعتبار أنسانا - لا ينسى تقصيره ، ولا يتكبر بعمله على الدارسين ، لكنه أيضا يجمل كتابه عن أن تتناول أيدي الجهال ، إذ ليس يعرف قدره إلا المحقق ، الذي أطال النظر والبحث في كتب الاوائل . وكأنه يتمثل المظمة المشهورة والقول السائر ، الذي تزعم بعضه المصادر نسبه الى نبينا أو الى السيد المسيح عليهما صلاة الله وسلامه «لا تعطوا الحكمة غير أهلها فتظلموها ، ولا تمنعوها أهلها فتظلموهم» .

وأذا كان ابن كمونة قد برهن على سعة اطلاع ودقة فكر وشمول دراية ، فإن ذلك كله لم يصرفه عن اللجوء الى الله والضراعة اليه في أن يحيطه بالسداد ويشمله بالتوفيق ، وفي أيجاز ، نجد النعمة الدينية سارية في كثير من القضايا الفلسفية التي عرضها أو عرض لها .

ثانيا : مخطوط الجديد في الحكمة :

حاولنا ضبط عنوان المخطوط بأنه «الجديد في الحكمة» نظرا لورود كلمة «الجديد» في النسخة الام وهي الاقدم ، أما «في الحكمة» فتد أضفناها لورودها في المصادر التاريخية .

ومن حسن الحظ أن كتاب «الجديد في الحكمة» ثابت النسبة لابن كمونة ، وذلك في جميع المصادر التاريخية التي تعرضت لنسبته الى مؤلفه ، كما هو وارد في : أرشاد القاصد . وكشف الظنون ، وهديسة العارفين ، ومعجم المؤلفين ، وبروكلمان .

هذا الى جانب أننا نجد كثيرا من النصوص الخاصة بالنبوة والولاية ، مضمنة في كتابه «تنقيح الابحاث في الملل الثلاث» ، بما يتفق في أغلب الاحيان لفظا ومعنى ، مع «الجديد في الحكمة» ويحمل نفس الروح التي نعهدا في هذا الفيلسوف ، وقد تجلى في الهوامش والتعليقات لكتاب «الجديد في الحكمة» .

وقد استطعنا الحصول على نسختين لهذا المخطوط : الاولى كويريلي وقد جعلناها هي الاصل لانها هي الاقدم ، والثانية نسخة احمد الثالث ، وهي أحدث من الاولى وتنقص عنها حوالي ست لوحات . لكن النسختين حقيقة قد تماونتنا على ايضاح المخطوط ، بما اخرجنا اخرجنا سليما على هذه الصورة التي رأيناها في التحقيق .

ومن مميزات هذا المخطوط ، أنه جميل التقسيم ، لان صاحبه قد قرأ وهضم موضوعه ، ولذا تمكن من الإحاطة به والسيطرة على جوانبه . وقد قسمه الى سبعة أبواب لكل باب سبعة فصول ، مع توضيح عنوان كل باب وكل فصل ، على الوجه الاكمل .

ومن خلال التحقيق يتضح ما قمنا به مما تطلبه الكتاب من اعمال علمية . أذ اقتضى الحذف والاثبات لبعض الكلمات ، كما تطلب تصحيح بعض الاخطاء النحوية والصرفية والاملائية . كذلك لم نقصر في وضع ملامات الترقيم للمخطوط كله ، لانه كان خلوا منها . وتطلب أيراد

النص في أسلم سورة مستطاعة إضافة بعض التعليقات والشروح كما يتجلى ذلك في الهوامش المبنوثة مع المخطوط .

وكان الهدف من تأليف هذا الكتاب ، هو تحرير قضايا الحكمة التي ترشد الانسان نحو «السعادة» ، ومن هنا فقد تناول بالحديث كل ما يوجه المرء نحو هذه «السعادة» من الايمان بالله تعالى ، ومن عقل المسالجات . كما اقتصر على أمهات المسائل وأصولها ، لكي ينال المرء الثمرة من أقرب طريق .

ولم يدع الكتاب أنه حل جميع المشكلات التي عرضت بالنسبة للانسان . وهذه صفة محمودة تتفق مع المنهج القويم الذي يشير الى أنه من الخير للفلسفة أن تثير المشاكل ، دون أن تدعي القدرة على حلها حلا كاملا ، فتلك مبالغة غير مقبولة .

ثالثا : ميزان الفكر :

أن ميزان الفكر لدى هذا الفيلسوف «أبن كمونة» هو «علم المنطق» ، كما يتضح من كتابه «الجديد في الحكمة» . ومن هنا فقد أولى «المنطق» عناية كبيرة ، إذ أن كل مسائل كتابه يشيع فيها القوانين والقضايا المنطقية . فلا عجب أن يجعل المنطق آلة النظر ، والقانون الذي يعلم به صحيح الفكر وفاسده .

ولا تقل أهمية المنطق عن أهمية العروض الى الشعر والايقاع الى الالمان . غير أنه إذا كان العروض والايقاع يستغنى عنهما كثير من البشير بالفطرة ، فإن المنطق لا يستطيع الإستغناء عنه أحد ، إلا من كان مؤيدا بمناية ربانية من نبي أو رسول أو ولي .

وتطلعنا هذه الدراسة على أن «الفكر» هو توجه الذهن نحو المبادئ التي تجري من الفكر مجرى المادة : أما الهيئة الحاصلة من ترتيبها فهي تجري مجرى الصورة : ولا يد في صلاح الفكر وتأديته إلى المطلوب من صلاحها معا ، وقد يفسد بفساد أحدهما . على أن فكر أبن كمونة هنا

يختلف عما يراه المناطقة الوضعيون ، من عدم التفريق بين المادة والصورة ، أذ يرون ارتداد الفكر الى معطيات حسية .

ومما يعلم هنا لدى ابن كمونة ، أن المباديء أما تصورية وأما تصديقية ، ذلك أن حضور الشيء في الذهن هو نفس الادراك ، ويسمى «تصورا» . أما ما يلحقه لاحقا يجعله محتملا للتصديق أو التكذيب ، فيسمى «تصديقا» ، وهو ليس إلا حكما بمتصور على متصور . على أنه ليس هناك ما يطلب في العلوم غير هذين ، فقد أنحصر المعلوم في معلوميهما ، والمجهول في مجهوليهما . وينبغي أن يعلم كذلك ، أن الفكر الموصل الى التصور هو : «القول الشارح» ، والفكر الموصل الى التصديق هو «الحجة» .

ويشير ابن كمونة في هذا المقام ، الى وجوب أنحصار جهد المنطقي هنا ، في النظر في مباديء كل من القولين ، وتاليفهما على الوجه الكلبي القانوني ، دون التفات الى المواد المخصوصة بالمطالب الجزئية . وهذا لا يعني المنطقي من النظر في الالفاظ ، من حيث هو معلم للمنطق أو متعلم له ، ذلك لوجود علاقة وضعية بين اللفظ والمعنى .

ومما يستفاد من البحث هنا ، أن المنطق تذكير وتنبيه ، وعلم متسبق لا يقع فيه غلط ، فما يستنبط بالفكر من المنطق ، هو غني عن منطق آخر . وتجنبنا للمحال باكتساب مجهول بمجهول ، فلا بد من انتهاء المباديء الى تصورات وتصديقات بديهية ، فلا تصديق إلا على تصورين فصاعدا .

ومن هذا يبدو تآثر ذلك الفيلسوف واضحا بالمنطق الارسطي وغيره ، فقد كانت الفلسفة اليونانية ذائعة بين العرب في ذلك الوقت ، وتآثر بها العديد منهم ، كما يتضح من فكر ابن سينا والفارابي وأخوان الصفاء وغيرهم .

ومن ثمرات البحث المنطقي إطلاع القاريء هنا ، على ما يسمى دلالة المطابقة ، وهو ما فيه مدلول اللفظ الذي دلالاته وضعية على المعنى الذي وضع له ، من أجل وضعه له . مثل دلالة البيت على مجموع الجدران والسقف . وأن كان مدلوله جزءا مما وضع له فهي دلالة تضمن ، مثل دلالة البيت على الجدار . وأن كان خارجا عنه فهي دلالة التزام ، مثل دلالة السقف على الحائط .

وربما دل اللفظ الواحد على المعنى الواحد الحاصل في أفراد كثيرين ، على السوية ، بالتواطؤ ، كدلالة الحيوان على جزئياته . فإذا لم تكن هناك سوية فهو بالتشكيك ، كدلالة الوجود على الجوهر والمرض وربما دلت الالفاظ الكثيرة على المعنى الواحد بالترادف كالاسد والغضنفر ، وعلى المعاني الكثيرة بالتباين ، كالارض والسماء .

ونلاحظ أن ابن كمونة دائما يربط عناصر المنطق بالانسان واحواله . ويضرب كثيرا من الامثلة الخاصة بالانسان . اذ يرى أن المسؤل عنه بما هو ، أن كان حقيقة واحدة كالانسان ، فالجواب مجموع ذاتياتها ، كالحيوان الناطق . وأن كان فوق واحدة فإن اختلفت حقائقها كالانسان والفرس ، فمجموع انداتيات المشتركة بينها كالحيوان وحده ، وهو جنس كل منها ، وهي الانواع بالاضافة اليه . وأن اختلفت حقائقها كزيد وخالد ، اللذين اختلفا بالعدد لا غير ، فبالحقيقة المشتركة حالتي الشراكة والخصوصية ، كالانسان ، وهو نوع حقيقي لتلك الكثرة ، ومعناه مختلف عن معنى النوع الاضافي .

وقد تتصاعد الاجناس الى ما لا جنس فوقه ، وهو العالي و «جنس الاجناس» كذلك تتنازل الانواع الاضافية الى ما ليس تحته الا الاصناف والاشخاص ، ويطلق عليه «نوع الانواع» . والمتوسطات اجناس لمبا تحتها وانواع أيضا لما فوقها ، كما أن خصوصية كل نوع هي فصله المقوم له ، كالناطق للانسان . وبذلك تكون المحمولات المفردة

خمسة هي : الجنس والنوع الحقيقي والفصل والخاصة والعرض العام .
لأنها إما ذاتية وإما عرضية .

ومن النتائج المنطقية في هذا المجال ، أن التصور التام هو
الاحاطة بكنه حقيقة المتصور ، والتصور الناقص هو تمييزه عما عداه
دون احاطة . وأن كل قول شارح يوصل الى التصور التام فهو «حد تام»
ومن الضروري أن يكون مشتملا على ذاتيات المحدود كلها ، فيتركب من
جنسه وفصله ، لأن الجنس يتضمن جميع الذاتيات المشتركة ، والفصل
يتضمن جميع الذاتيات المميزة .

على أن اتحاد الشيء في الخارج يتم باتحاد كل أجزائه ، وعليه فإن
إيجادة في الذهن الذي هو تصوره ، لا يتم دون إيجاد جميع ذاتياته فيه .
ولا يتم الحد متى لم يكن كل واحد من ذاتيات المحدود متصورا بالتصور
التام .

وهناك ما يوصل الى تصور ناقص ، وهو الحد الناقص ، لما فيه
من الاخلال ببعض الذاتيات ، كتعريف الانسان بأنه جسم ناطق . ومن
ذلك الرسم التام ، وهو الذي يميز الشيء عن جميع ما عداه ، والرسم
الناقص ، وهو ما يميز الشيء عن بعض ما عداه .

وعن محاولة استقصاء الخواص واللوازم ، ينبري العقل هنا ،
فيطلب لها جامعا هو الذات ، ويستغني حينئذ عن الجنس . وعليه فإنه
لا تمام لقول شارح ألا بما يخص المعرفة .

ومن الواجب أن تكون الخواص والاعراض المعرفة للشيء معينة
له . وليس من شرط كونها معرفة أن يعلم اختصاصها بالشيء ، لأن
العلم بالاختصاص يتوقف على العلم بما هو مختص وبما هو مختص به .
فلو أخذ هذا الاختصاص معرفا له كان دورا .

ومن ثمرات المنطق هنا الوقوف على معرفة القضايا . فقد يكون

القول تقليديا مثل : الحيوان ناطق ، وهو في قوة مفرد كالانسان . وقد يكون جزئيا ، وهو ما يعرض له لذاته أن يكون صادقا أو كاذبا . ويمكن الانتفاع بالتقييدي في الاقوال الشارحة ، كما يمكن الانتفاع بالجزئي في تركيب الحجج ، وتسمى «قضية» ، ولا بد فيها من محكوم ومحكوم به ، ايجابا أو سلبا .

ويجب الاحتراز هنا عن : التمني والترجي والنهي والقسم والنداء والتعجب والاستفهام ، لان هذا كله خاص بالمجاورات دون العلوم ، وينتفع بها في الخطابة والشر وغيرهما .

وان مادة القضية هي الموضوع والمحمول ، وما يربط أحدهما بالآخر هو صورتها ، وقد يحذف لدلالة القرينة عليه بالمعنى ، فلاحكام وقيودها لا تقف عند حد معين .

ومما يصح التسليم به منطقيا ، أن كل قضية ، يلزم من صدقها كذب نقيضها ، كما يلزم من كذبها صدق هذا النقيض . فالتناقض بين قضيتين ، هو اختلافهما بالايجاب والسلب لا غير ، أي اتحادهما نفي الجزأين ، على جهة تقتضي أن يكون أحدهما صادقا والآخر كاذبا .

وان اختلاف القضيتين في الكيف دون الكم ، يجعلهما متضادتين ، لجواز اجتماعهما على الكذب في مادة الامكان دون الصدق . وتدخل جزئياتهما تحت التضاد ، لجواز اجتماعهما على الصدق في تلك المادة ، دون الكذب .

وقد استعرض هذا المفكر ، جميع القضايا بأنواعها ولوازمها وعكسها ، بتقسيم دقيق وتفريع شامل ، حيث أنه يعتبر القضايا أساسا لفلسفته ، ولا سيما في «الجديد في الحكمة» .

وإذا كانت القضايا ذات لوازم عند انضمام بعضها الى بعض ، فإن المدة منها هو القياس . ومن القياس ما هو بسيط ، وهو قول مؤلف من قضيتين يستلزمان لذاتهما قولاً مغايراً لهما ، له نسبة مخصوصة الى

أجزاء ذلك القول • ولا يسمى قياسا ألا ما استلزم قولاً يوضح أولاً ، ثم يقاس به أجزاء القياس •

وقد تؤلف مقدمات ينتج بعضها نتيجة ، يلزم من تأليفها مع مقدمة أخرى نتيجة أخرى ، إلى أن تنتهي إلى المطلوب ، وتسمى قياساً مركباً ، موصول النتائج أو مفصولها •

ومن منافع المنطق هنا ما يسمى «الصنائع الخمس» وهي : البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة • كما أن اليقينيّات التي يتألف منها البرهان سبعة مبادئ هي : الأوليات ، والمحسوسات ، والوجدانيات ، والمجربات ، والمتواترات ، وفطريات القياس ، والحدسيات • كل هذا قد شرحه ابن كمونة وفصله ومثل له على خير وجه •

ويضيف هذا الفيلسوف هنا ، أنه بالرغم من وجوب هذه الضوابط في الفكر ، لكن الفطرة السليمة يجب أن تكون هي الركيزة في هذا الميدان لأن كثيراً من مباحث المنطق ، إنما قصد به رياضة الخواطر لا غير ، ويقاس عليه ما سواه •

ومما سبق عرضه يتضح أن هذا المفكر ، قد سار على نفس الدرب والمنهج في تبني المنطق الصوري الارسطي ، مثل ابن سينا على وجه الخصوص •

رابعاً : ما وراء الطبيعة :

(أ) الألوهية :

ومن نتائج هذه الدراسة القاء الضوء الكاشف على ما حاوله ابن كمونة من أثبات واجب الوجود سبحانه وتعالى • فإنه لو لم يكن في الوجود موجود واجب الوجود ، لكانت الحقائق والماهيات الموجودة كلها ممكنة الوجود ، فتفتقر إلى وجود علة ، ولذا يجب أنتهاؤها إلى علة غير معلولة ، وهي واجب الوجود •

وهناك أيضا أدلة الامكان والاحتياج والثبات ، وكلها محتاجة الى خالق يودعها الاشياء . وهكذا برهن هذا الفيلسوف على اثبات وجود الله تعالى ، بطرق عقلية تستند الى الكائنات الممكنة . وهذا الاستدلال قد سبقه اليه ، ابن سينا وعرف بين الفلاسفة بدليل الواجب والممكن ، لكن ابن كمونة يزيده ايضاحا ، ويمشحه تفصيلا يضيفي عليه قوة جديدة .

ويتضح من هذه الدراسة أن واجب الوجود «واحد» فلا يقال على كثرة . وكل ما هو واجب الوجود لذاته ، فان نوعه لا بد وأن ينحصر في شخصه . اذ انه لو حصل اثنان من واجب الوجود لاشتراكا في الماهية ، وامتازا بالهوية ، فيكون كل منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز ، وكل مركب مفتقر الى جزئه ، فلا يكون واجبا بذاته .

ومن المحال أيضا صدور هذا الكون عن واجبين معا ، لارتباط اجزاء العالم ارتباطا شديدا مثل شخص واحد . وفيه اتحاد بين أعراضه وجواهره . فهو اذن واحد . فلو اجتمع عليه - تأثيرا وتدييرا - واجبان أو أكثر لحدث بطلان كبير ، سواء استبد أحدهما أو كلاهما بالامور . وبذلك يكون الواجب واحدا .

فهنا محاولة عقلية للبرهنة على اثبات أن نوع الواجب لا يدخل تحته شخصان فأكثر ، ولهذا امتنع تماما أن يوجد شخصان هما واجبا الوجود .

واذ كان الله سبحانه واجب الوجود ، فمن الحق ألا تساوي حقيقته حقيقة أي ممكن ، لعدم تساوي الواجب والممكن في الوجوب والامكان ، فيكون كل واحد منهما ممكنا واجبا معا ، وهو باطل . فهو سبحانه لا يشاركه شيء من الاشياء في معنى جنسي أو نوعي ، لانه منفصل بذاته .

ومما يجب هنا نفي التركيب عن الواجب سبحانه ، وكذا نفي التوليد والحلول والند والخذ والمكانية والزمانية والعدم .

وقد نفى هذا الفيلسوف عن نفسه شبهة قد ترد عليه ، بسبب اعتناقه لمذهب الفيض ، حيث يرى أن الكائنات رغم صدورها عن الله تعالى ، فهي لا تشبهه . وقد ذهب أفلوطين من قبل الى مثل هذا ، اذ نبه على أن النفس مختلفة عن الله تعالى ، وأن كانت مستمدة منه ، ولذلك فهي تحبه بالضرورة حب الجميل للجميل .

ويستدرك ابن كمونة بعد أن ذكر ما يدل على سلب الصفات غير اللائقة بالذات الالهية ، تنزيها لها ، فيذكر صفات ايجابية فعالة ، لنلا يقع في خطأ الافراط في الجانب السلبي ، حتى لا يصل الى مرتبة التعميط ، كما فعل أرسطو . ولهذا نرى ابن كمونة ينمت واجب الوجود بأنه قادر وحكيم وجواد وحق . ونجد هذه الصفات متفقة مع القرآن الكريم ، ومع آراء علماء الكلام والصوفية في كثير من الجوانب .

وليست صفات الواجب سببا في إتصافه بكثرة ما ، فعلمه سبحانه بذاته هو نفس ذاته لا زائد عليها . وكذلك علمه بذاته ، وعلمه بمعلولاته ليس بزائد عليها ، وهو لا يحوج الى صفات متقرررة في ذاته . وعند التدقيق يمكن أن يقال أن هذا الرأي الفلسفي هو بالضبط مما تبناه المعتزلة من الفرق الكلامية .

ومن الواجب أن ترجع إضافات الواجب كلها الى إضافة واحدة ، لان الإضافات المختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه ، فكانت ذاته تتقوم من عدة أشياء ، وليست الحقيقة كذلك . ومن الإضافات والسلوب تتفرع صفات لا سبيل لحصرها مثل : الخالق البارئ المصور القدوس العزيز الجبار .

وأبطل ابن كمونة أن تكون الاجسام بأسرها هي الصادر الاول ، سوى العقل المحض ، فهو الذي يصدر أولا عن واجب الوجود . وكذلك لا يجوز أن يفعل واجب الوجود لفرض ، والا كان مستكملا بفعله ، سواء كان الغرض عائدا الى ذاته أم الى فعله . وهنا لا نجد مشكلة الصلاح

والاصلاح ، التي شغلت الفكر المعتزلي كثيرا تؤرق بال ابن كمونة كما
أرقت كثيرا من مدارس علم الكلام • وأن جميع الخيرات فائضة من كمال
الواجب على الخير ، وأرادة الخير للخير هو من كماله • فليس في الوجود
سوى الواجب وما يحدثه سبحانه من آثار •

وإذا كان واجب الوجود لا يفعل لغرض ، فليس من سبيل لانكار
آثار الله تعالى في هذا الكون ، مما لا يصدر اتفاقا • وكل ما يحتوى عليه
العالم من نظام واتقان ، يدل على أنه لا خير في الامكان ، ألا ويتعلق به
علم الخالق الواحد ، وأرادته وقدرته وجوده تقتضي أيجاده أولا ، وقبل
كل شيء • وهذا مختلف عما ذهب اليه أرسطو ، من أن الاله يجهل وجود
العالم بعد منحه الحركة •

(ب) فكرة العقول المفاضة :

ان النفوس الارضية والسمائية ، ممكنة الوجود لا واجبة الوجود •
وكل ممكن يستدعي علة • ولا يجوز أن تكون علة النفس القرينية هي
الواجب الوجود ، لان النفس كثيرة ، وواجب الوجود واحد حقيقي لا
يصدر عنه بلا واسطة ، أكثر من معلول واحد ، فلا بد وأن يكون لبعضها
علة قرينية ، غير واجب الوجود •

ونبهنا الى أن نظرية الفيض هذه ، تعتبر غريبة عن تعاليم الاسلام •
وقد اعتنقها بعض فلاسفة الاسلام ، ليفسروا المعرفة الانسانية بأنها
فيض من آخر العقول المشرقة ، وليشرحوا قضية الخلق شرحا يدنيه من
العقول في زعمهم •

ومما تبع هذا ما ذهب اليه هذا الفيلسوف من أنه ليست ذات الشيء
في امر من الامور ، هي التي تخرج الشيء من القوة الى الفعل ، فلو
اقتضت ذلك ، لما كانت بالقوة أصلا ، وهذا محال •

وهذا متفق مع ما ذهب اليه السهروردي ، من أن العقل الاول هو
اول ما ينتشي به الوجود ، وهو اول من أشرق عليه نور الله تعالى •

ومن الواجب استناد الحركات غير المتناهية الى عقل واحد ، هو
واسطة بين واجب الوجود ، وبين النفس التي تكون بدورها واسطة بين
العقل والجسم .

وقد لاحظنا هنا أن ابن كمونة . يرى ضرورة كل من العقل والنفس
في مسألة خلق الكائنات . وقد ذهب الاسماعيلية أيضا الى أن مجسوع
العقول والنفس هو الكلمة ، بينما ينفرد العقل لدى أفلوطين بأنه هو
الكلمة «اللوجوس» .

والمبدأ المفارق يفيض عنه وجود الهولي ، بأعانة الصورة مسن
حيث هي صورة ما ، لا من حيث هي هذه الصورة الممينة . ولا يعقل وجود
الصورة الممينة إلا في مادة ممينة .

ويستفاد مما ذهب اليه ابن كمونة ، أن للسماويات نفسا محركة
على الدوام . ولا تطلب الحركة لأنها حركة فقط ، بل لأنها وسيلة الى
غيرها . وقد تعين أن العقل هو الذي تطلب المحركات السماوية التشبه
به بالحركة .

وأذا كانت النفوس بأسرها تستند الى عقل يكون علة فاعلية لها ،
فلا يمكن أن يكون ذلك العقل أنقص في مرتبة الوجود منها . وكذلك فإن
العلم والحياة هما من الكمالات غير الزائدة على الذات ، بل هما كمال
للذات من حيث هي .

ولا يجوز أن يتغير علم العقل ، وألا لافتقر الى حركة دائمة ودورية
فيكون مستكملا بالاجرام المتحركة ، فيصبح نفسا لا عقلا . وهو باطل .
ولذا وجب أن يكون علمه بالجزئيات على وجه كلي ، لا يتغير فيه ، ولا
يفتقر فيه الى آلة جسمانية .

وأن العقول كثيرة في هذا الوجود ، وهي أشرف الموجودات .
ويمكن الاستدلال على كثرة العقول ، بافتقار التحريكات المنسوبة ، الى
القوى النباتية والحيوانية ، الى موجود له عناية بأنواع النبات والحيوان،

منافقا . فالانسانية من حيث هي انسانية ، لاتدخل في مفهومات الوجود والعدم ، والوحدة والكثرة ، والعموم والخصوص . فالانسانية من حيث هي ليست الا الانسانية فقط ، فلو ضم اليها الوجود صارت موجودة ، أو العدم ذهنا صارت معدومة .

وان وجود الانسان باعتبار الخارج ، متقدم على الحيوان الذي هو الجنس ، لان الانسان اذا لم يوجد لم يعقل له شيء يعمه ويمم غيره ، مع أن وجوده في العقل هو المتقدم بالطبع .

اما « الوحدة » فانها تعقل العقل ، لعدم انقسام الهوية ، وهي أيضا مفهوم زائد ذهني لا وجود له في الالعيان ، ولا يقال وحدة واحدة ، ولا وحدات كثيرة . وأن الواحد من كل وجه هو الحقيقي الذي لا ينقسم ، اما سواء فان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك .

ولا تكون الكثرة أيضا الالذهنية . لكن يبدو أن العقل اذا جمع واحدا في الشرق الى اخر في الغرب ، لاحظ الالثنينية . واذا علم جماعة كثيرة أخذ منهم ثلاثة أو أربعة أو خمسة ، بحسب ما يقع النظر عليه وفيه بالاجتماع .

ومن البدهي أن الانسان حيوان ناطق ، ويمكن أن يكون كاتباً ، لكن يمتنع أن يكون حجراً ، وهذا العلم حاصل لكل انسان عاقل ، حتى ولو لم يمارس شيئاً من العلوم أصلاً ، سواء أكانت تصويرية أم تصديقية .

« والضروري » هو الذي لا يمكن أن يفرض معدوماً ، اما الذي يفرض بخلاف ما هو عليه فهو محال . « فالمحال » هو الضروري العدم والذي لا يمكن أن يوجد .

« والممتنع » هو الذي لا يمكن أن يكون ، وهو الذي يجب ألا يكون « والواجب » هو الممتنع ألا يكون ، أو ليس بممكن ألا يكون . كما أن « الممكن » هو الذي ليس بممتنع أن يكون وألا يكون .

هو غير النفس الناطقة ، لفقول الانسان عن نموه وتغذيته وتولد ما يتولد منه .

وللسماويات حياة وادراك ، ومبركاتها عقول أو نفوس . لكن العقل هو الذات المجردة عن المادة وعلائقها .

وقد نبهنا هنا الى ان مذهب الدروز في كثير من تعاليمه ، قد بني على مذهب الفيض ، متخذين من مصطلحاته رمزا لائمتهم . كما نص الامام الفزالي على ابطال فكرة العقل الاول ، وكذلك ابطالها ابن تيمية . وفي الفكر الحديث نرى التجريبية ، قد اعتبرت مذاهب الفيض شاطعة فسي الامام .

خامسا : الطبيعة :

وفي ميدان الطبيعة استطاع هذا البحث ان يفسر بعض المفاهيم الفلسفية ، مثل الوجود والمدم وغيرهما .

فالوجود لا يمكن تعديده ، لانه اولى التصور ، ولا شيء اعرف منه حتى يعرف به . وأن الوجود والشيثية لفظان مترادفان ، ينقسم معناه الى : عيني وذمني . واذا اطلق الوجود يراد به العيني غالبا . والوجود في الاعيان هو نفس الكون في الاعيان ، والا تسلسل الى غير النهاية .

وينقسم الوجود الى ما هو موجود لذاته وبذاته ، وذلك هو الموجود الذي لا يقوم بغيره ولا سبب له . وهو الواجب لذاته ، والى ما هو موجود لذاته ولا بذاته ، وهو الذي يقوم بذاته ، وله سبب يوجب ، وهذا هو الجوهر ، والى ما هو موجود لا لذاته ولا بذاته ، وهو العرض . وقد ينقسم الى ما هو بالذات ، والى ما هو بالعرض .

وأن الشيء بعد عدمه نفي محض ، واعادته تكون بوجود عينه ، الذي هو المبتدأ في الحقيقة . وليس استمرار الشيء وبقاؤه ، هو وجودات متعاقبة ، بل هو وجود واحد في زمان واحد . ومن حيث « الماهية » فإن لكل شيء حقيقة هو بها هو ، مزايرة لجميع ما عداها لازما أو

ومن رأي ابن كمونة أن هذا كله دور ظاهر ، وكان الأولى أن يكون
الوجود متصورا على أنه تأكد الوجود ، والوجود أعرف من العدم ، لأن
الوجود يعرف بذاته ، ويعرف العدم بوجه ما بالوجود .

أما « الحدوث » فإنه حصول الشيء بعد عدمه في زمان مضى ، والقدم
هو ما يقابله . وعليه فليس الزمان حادثا ، والا لكان وجوده مقارنا
للعدم . ويطلق الحدوث لدى الخواص على احتياج الشيء إلى غيره ،
سواء دامت حاجته إليه أم لم تدم ، ومن الجدير بالذكر أن لفظة الحدوث
عند إطلاقها في كتاب « الجديد في الحكمة » يراد بها الحدوث الزماني
لا الحدوث الذاتي .

و « العلة » هي ما يتوقف عليه وجود المعلول ، إن كانت عللة
لوجوده ، أو عدمه إن كانت عللة لعدمه . وربما كانت العلة تامة ، وهي
مجموع ما يتوقف عليه الشيء ويجب بها وجوده ، والناقصة بعكس
ذلك .

وليس معناه تأثير العلة في المعلول . إنها تمطيه وجودا ثانيا حال
وجوده ، بل معناه أن وجوده في حال اتصافه بالوجود ، إنما هو بوجود
علته . وأن تسلسل العلل التامة إلى غير النهاية محال ، وكذلك كل
أمر مترتبة موجودة مما بالزمان .

وإن العلة الواحدة حقيقة ، لا يجوز أن يصدر عنها أكثر من واحد،
لأنه لو جاز صدور شيئين منها ، لوجب اختلافهما بالحقيقة ، أو بالشدة
والضعف ، أو بأمر عرضي ، والا لم تتصور الاثنيتية فيهما .

غير أن البشر مع اختلاف الجهات فيهم ، لا تتكثر أفعالهم ، إلا
لتكثر إراداتهم وأغراضهم ، وبإرادة واحدة وأعتبار واحد ، لا يحصل
إلا شيء واحد

وإن غاية فعل الفاعل بالاختيار هي التي تسمى غرضا . وقد يكون
الفعل جزاء أن كان مبدؤه تشوقا تخيليا ، مثل العبث باللحية ، وأن كان

مع مزاج فهو القصد الضروري كالتنفس ، وإن كان تخيليا مع ملكة نفسانية داعية ، غير معوجة الى روية ، فهو المادة •

أما أن كان المبدأ شوقا تخيليا وروية ، وتأدى الى الغاية ، فليس عبثا ، لكن لا بد من شوق وتخيل في هذه الامور كلها ، حتى العبث باللحية وكذلك فإن الساهي والنائم يفعل فعلا ما ، ولا يخلو عن تخيل لذة ، او زوال حالة مملولة •

و « الجواهر » هو ما قام بذاته ، والمرض ما عداه • وتكون بعض الجواهر في محل ، ويسمى هذا الجواهر صورة ، ويسمى محله هيولي ومادة • فالصورة والمرض داخلان تحت الحال ، والموضوع والمادة داخلان تحت المحلل •

واقسام المقدار ثلاثة الخط والسطح والبعد التام • وكل من هذه المقادير قد يتبدل على جسم واحد ، مع ثبات الجسم على حالة واحدة •

ويعتبر العدد كما منفصلا ، اذ ليس لأجزائه امكان حد مشترك يتلاقى عنده • والعدد من حيث هو عدد ليس له حد مشترك فيه ، ولا يمكن أن يفرض فيه ترتيب ووسط وطرف •

و الزمان يمكن ادراكه بالذهن ، وبالرغم من أن انية الزمان ظاهرة ، فإن ماهيته خفية • كذلك فإن ماهية الزمان مقدار الحركة ، لا من جهة المسافة ، بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان •

وكما تقدر الحركة بالزمان ، كذلك يقدر الزمان بالحركة وايضا تدل المسافة على الحركة ، والحركة على المسافة • ويكفي في تحقيق الزمان حركة واحدة ، وهي التي لا بداية لها ولا نهاية ، لتكون حافظة له •

ومما يعلم هنا أنه لا يتوهم امتداد في الدهر ولا في السرمد • وعليه فإن دوام الوجود في الماضي هو الازل وفي المستقبل هو الابد ، والدوام المطلق يشمل الدهر والسرمد

وهناك الكيفيات المختصة بالكميات ، وهى التى لا يتصور عروضاها
لشئ ما الا بواسطة كميته . وهى تشمل أيضا : الاستقامة والانحناء
والحلقة المركبة من لون وشكل .

وليس هناك شئ أظهر من الكيفيات المحسوسة ، وهى تنقسم على
حسب انقسام الحواس التى يحس بها المرء الى خمسة أقسام هى :
اللموسات ، والمذوقات ، والمشموحات ، والمسموعات والبصرات .

وهناك الكيفيات غير المحسوسة ومنها ماهر غير راسخ ويسمى
حالا مثل غضب الحليم ، وماهر راسخ يسمى ملكة كصحة السليم . ومن
هذه الكيفيات العلم وهو اعتقاد أن الشئ كذا ، وأنه لا يمكن ألا يكون
كذا ، اذا كان ذلك الاعتقاد بواسطة موجبة له ، ومكان الشئ في نفسه
كذلك .

أما العقل فهو اعتقاد بأن الشئ كذا ، مع اعتقاد أنه لا يمكن ألا يكون
كذا طبيما ، بلا واسطة ، مثل اعتقاد المبادئ الأول للبراهين . أما الذهن
فهو القوة المعدة للنفس ، لاكتساب الآراء ، والذكاء هو شدة القوة
الذهنية

ومن الكيفيات هنا : اللذة والالام . فاللذة إدراك ونيل للوصول
ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك . والالام هو الإدراك
والنيل أيضا ، وشر من حيث هو كذا . وقد يكون الشئ كمالا وخيرا
باعتبار ، وغيرهما باعتبار آخر .

ومن الكيفيات كذلك : الحياة والارادة والقدرة والفرح والنم
والغضب والفرع والحزن والهم والخجل والحقد .

ومنها الاخلاق ، والخلق : ملكة يصدر بها عن النفس أفعال
بسهولة من غير تقدم روية . وأصول الفضائل الخلقية ثلاثة : الشجاعة
والعفة والحكمة . ومجموعها هو العدالة ، ولكل منها طرفا أفرط
وتفريط هما رذيلتان .

وأن معرفة « المضاف » البسيط معرفة فطرية ، لا تحتاج إلى تنبيه . والمركب فيه جزء من جنس آخر كالأب ، فإنه جوهر فسي نفسه لحقته الأبوة . وهناك من المتضايفين ما ينعكسان رأسا برأس كالأخوة ، فإن كل واحد منهما أخ للآخر . وربما عرضت الإضافة أيضا للجوهر ، كالأب والابن ، ولكم الطويل والقصير ، والقليل والكثير .

ومن التضاييف : التتالي والتشافع والتماس والتداخل والاتصال والالتصاق ، والابن والامتى والوضع .

و « الحركة » خروج الشيء من القوة إلى الفعل بالتدريج ويمتنع ثباتها لذاتها . وهي أمر ممكن الحصول للجسم . فهي كمال أول لما بالقوة . وقد تكون الحركة أيضا : مستديرة ومستقيمة ومركبة منهما كحركة العجلة ، وكل منهما إلى سريعة وبطيئة .

وهناك الأجسام الطبيعية ، ولها مقومات . فإن وجود الجسم الطبيعي معلوم من ناحية الحس . وقد يكون مركبا من أجسام مختلفة الطبائع ، كبذن الإنسان ، أو لا ، كالهواء . وهو قابل للانقسام بالفعل أو القوة .

وأن كل جسم طبيعي لا بد وأن يكون مركبا من مادة وصورة ، لأنه لا يخلو من اتصال في ذاته ، وأنه قابل للانفصال حال كونه متصلا ، فتكون قوة قبوله حاصلة حال الاتصال .

والجسم الذي يفرض آخر الأجسام ، له وضع وليس له مكان . ومن المعال وجود جسم غير متناه ، أو أجسام مجموعها لا نهاية له ، وأن كان كل واحد منها متناهيا .

وهناك أحوال للعناصر باعتبار الانفراد ، فقد يكون الجسم المتحرك حركة مستقيمة لطيفا ، وهو الذي لا يحجز أبصارنا عن أبصاره ، وإلى كثيف وهو الذي يحجز أبصارنا عن أبصار النور كلية .

كذلك فان بسائط الاجسام في الكون اربعة وهي : الارض والنقل
والماء والهواء والنار . وهذه العناصر الاربعة قد تكون خفيفة أو ثقيلة ،
وكل منهما اما مطلق أو غير مطلق .

ومن العناصر ما يحدث فوق الارض ، ومنه ما يحدث فيها ، وما يحدث
فوقها منه ما سببه اشراق الشمس على المياه والاراضي الرطبة . وكذلك
تحدث الزلازل ، والبراكين وغيرها .

ومن العناصر ما هو معدني مركب ، وهو الذي لا نمو فيه ولا توليد ،
وعكسه المركب النباتي والحيواني . وليس ببعيد أن يكون لكل متكون
من الاجسام شعور ما .

ساساسا : الانسسسان :

استطلعنا في هذا المبحث أن نتبين أن الانسان هو المعنى القائم بهذا
البدن ، دون أن يكون للبدن دخل في مساه . وهذا ما يراه الفلاسفة
الالهيون . لكن يرى جمهور المتكلمين أن الانسان عبارة عن هذه البنية
المخصوصة المحسوسة .

والحق أن الانسان مؤلف من هذه الجملة الحسية المصورة ، ومن تلك
الجملة النفسية المؤلفة من الحالات المتداخلة ، كالانفصال والاحساس
والادراك والتعقل والارادة . وهذه النظرة الاثنينية الى الانسان هي
نظرة ابن كمونة .

ومما استنتجناه من اراء ابن كمونة حول مفهوم الانسان ، أن النفس
جوهر ، ليس بجسم ولا جزئه ولا حال فيه . ويتعلق بالجسم من جهة
التدبير له والتصرف فيه والاستكمال به .

ومن الممكن اثبات حقيقة النفس ، بما يشاهد صادرا عن الانسان
من الادراك والتعريك . ولو كان الادراك راجعا الى البدن لم يشعر
الانسان بأنيته شعورا مستمرا ، مع تبدل جملة بدنه ، فيتحقق أنه هو
الذي كان منذ سبعين سنة أو أكثر .

وليست النفس هي مجموع العناصر في بدن الانسان ، أو مجموع
أعضائه ، وألا لما بقى شاعرا بذاته . مع فقدان عضو منه . ونحن نلاحظ
من أنفسنا أننا لو خلقنا من غير أن نستعمل حواسنا ، لفقلنا عن كل شيء
من أجسامنا سوى ذواتنا التي عقلناها دون تلك الامور . وهذا يذكرنا
ولا شك ببرهان الرجل الطائر لدى ابن سينا .

والدليل على جوهرية النفس انها ليست بجسم ولا بعرض ، فهي
لا تقبل الانقسام ، وتتصرف في البدن بذاتها لا بعرض . كما تنسب اليها
الدواعي من القدرة والارادة . وأيضا فانها محل الصور العقلية . وتترك
الكليات المنطبقة على كل واحد من الجزئيات . وهي أيضا تعقل مفهوم
الواحد المطلق ، ومفهوم الشيئية .

ولا يحصل للجسم أي ملكة من الملكات التي لا تتجزأ بالتجربة
الاتصالية : كالشجاعة والجبن والتهور وملكة الفطنة والعلم .

وليس للنفس الانسانية من الحياة إلا أدراك ذاتها ، لكن أدراك غيرها
يكون بالقوى البدنية وبقوتها العقلية . وعليه فإن حياة النفس دون هذا
الجسد حياة ناقصة ، حيث يعرض لها الكمال تارة وتفتقده تارة أخرى .
وتختلف كل نفس عن الأخرى في مراتب الكمال والنقصان بحسب ذلك .

وقد تضاف أمور للنفس وهي للبدن ، وأمور أخرى إلى البدن وهي
للنفس ، وسر ذلك هو وجود علاقة متاكدة بين النفس وهذا البدن .

ومما يستنتج هنا ، أن ابن كمونة يرى النفس خيرا من البدن .
لكنه أيضا أوضح وظائف الأعضاء للبدن مستدلا بها على وجود عناية الهية ،
مما يجعله غير بعيد في تفكيره عن أمثال القشيري الذي يرى أن الانسان
هو أحسن المخلوقات صورة ، وأن الدوام يمتازون من البهائم بتسوية
الخلق ، والخواص بتصفية الخلق . وهذه المعاني مستمدة من روح
الاسلام .

ومما ذهب اليه هذا الفيلسوف — ابن كمونة — أن أصول القوى الثلاثة : الغذائية والنامية والمولدة . فالغذية تندم النامية ، وهما جميعا تخدمان المولدة ، كما تبقى الغذائية في الانسان بعد القوتين .

وأن بطلان قوة التوليد والنمو ربما يعلل في بعض الاشخاص ببطلان استعداد مزاجي يناسب ذلك الفعل . على أنه قد تختلف أمزجة الانسان اختلافا يوجب الاستعداد لقوى مختلفة عن مبدأ واحد ، وتبطل تلك القوى او بعضها والمبدأ باق ، وليس ببعيد أن هذا المبدأ هو النفس .

ومما يبرهن على ارتباط تلك القوى بالنفس ، ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم ، والعجز عن معظم الافعال الطبيعية .

وإن أشتمال الانسان على بعض خصائص الحيوان والنبات ، كما حاول ابن كمونة إثبات ذلك ، ليدل على أنه لم يبعد كثيرا عن الفلاسفة الذين ذهبوا الى أن الانسان عالم صغير .

وهناك بعض القوى الصادرة عن النفس ، ومنها الادراك والذوق والشم والسمع والبصر ، ولكل منها مدركات معينة .

كما أن هناك حواس خمس باطنة في الانسان وهي : الحس المشترك والصورة وهي الخيال ، والقوة الوهمية ، والتمخيلة ، والذاكرة . ولكل منها وظيفة خاصة في اكتساب الانسان للمعلومات المتنوعة .

وقد لاحظ هذا المفكر أن النفس الانسانية تنقسم قواها الى قوة عملية وقوة نظرية ، وكل واحدة منهما تسمى عقلا بالاشتراك .

وإن النفس هي أصل القوى كلها . فليس فينا نفس أنسانية وأخرى حيوانية وثالثة نباتية ، لا يرتبط فعل بعضها ببعض ، لان مبدأ الجميع هو « أنت » ، وأنت نفس شاعره ، وكل القوى من لوازمها . فالنفس واحدة مع تعدد قواها ، لان جميع ادراكاتنا وتحريكاتنا الارادية ، هي نفس واحدة مدركة لجميع أصناف الادراكات .

ومما يعلم من نتائج البحث لدى هذا الفيلسوف ، أنه لا يرى مانعا من أن تطلع النفس الانسانية على بعض الغيب حال النوم . وقد يحدث هذا حال اليقظة لمن فسدت لديهم القوى الحسية ممن أصيبوا بالصرع . فقد ثبت أن لقلة الشواغل الحسية مدخلا كبيرا في تلقي بعض المغيبات . فالجواهر الغيبية ليست محتجبة عن نفوسنا بحجاب من جهتها ، لكن الحجاب من جهتنا نحن ، أذ أنه في قوانا البشرية لضعفها . وهذه الفكرة التي تؤكد وجود الحجاب من جهتنا فكرة صوفية نجد لها موضحة في تراث صوفية القرن الثالث الهجري وبخاصة لدى سهل التستري (٢٨٣ هـ) .

ويمكن للنفس أن تتلقى بعض الغيب في اليقظة على وجهين : الاول أن تكون النفس قوية بحيث لا يشغلها البدن عن الاتصال بالبيديء ، كما يحدث في حال وحي الانبياء الصريح الذي لا يحتاج الى تاويل . والثاني ألا تكون النفس قوية على الوجه السالف ، فتحتاج الى الاستعانة بما يدهش الحس ويجبر الخيال . وقد يحدث هذا كثيرا في ضعف العقل ، وأصحاب الحيرة والدهشة . لكن العارفين بالله تعالى قد يكرمهم ببعض المعرفة الغيبية .

ومن النتائج البارزة في فكر ابن كمونة تأكيد على أهمية النبوة ولزومها أذ هي أمر هام وضروري لهذه الحياة ، فلو ترك الناس وثنانهم لاختلفوا وتناقضوا ، فيختل نظام العمران والحياة . ومن هنا قضت الحكمة الالهية بارسال الرسل من جنس الناس ، ليعلموهم ما يرشدهم نحو الحق والخير .

وفي سبيل انجاح مهمة الانبياء يذكر ابن كمونة أهمية المعجزات التي تؤيد النبي . ويقول ابن كمونة أن الله تعالى أيد رسله بالمعجزات، التي هي مقترنة بالتحدي ، وقد تكون هذه المعجزات قولية وقد تكون فعلية . ويمكن أن يفهم من كلام ابن كمونة ، أن الفرق الجوهرية الحاسمة بين المعجزة والكرامة أن الأخيرة لا تقترن بالتحدي كما تقترن المعجزة .

وللنبوة خواص ثلاث : الاولى قوة النفس بحيث تؤثر في مسادة الكون . والثانية القوة النظرية بأن تصفو نفس النبي لقبول العلوم بسرعة . والثالثة اطلاع النبي على الغيب حالتي النوم واليقظة . وعلى هذا فان النبوة طور وراء العقل .

ومما يعلم من نتائج البحث هنا ، أن تعلق النفس بالبدن ، ليس من نوع التعلق العام ، الذي يقتضي فسادها بفساده . وعليه فليس البدن مع هيئته المخصوصة شرطاً في وجود النفس ، من حيث هي جوهر مجرد . فالنفس ممتنعة العدم ، وهي أيضاً أبدية الوجود . فإذا فارتقت الجسد يزول عنها الاشتغال بقواه ، ويخلص لها اشتغالها بذاتها ، فتشاهد ذاتها . فالشعور بالوجود سعادة ، لان شواغل البدن وعلائقه تمنع النفس من الاشتياق الى الكمال ، وتعوقها عن نيل السعادة .

ويمكن أن يقال في النهاية بصورة عامة أن ابن كمونة لم يكن مجرد ناقل للفكر ، أو مردد للمقضايا وإنما استطاع بما أعدد به نفسه من تثقيف وما وهب من استعداد أن يضيف الى ما ورث من فكر عناصر كثيرة جديدة بالتقدير . لقد عرض نصاعة العجة ودقة انتقاء الكلمات ، وترك الفضول من الالفاظ والعبارات ومجانبة الاغراق والايغال في متاهات الفروض والاحتمالات ولا يفتقد الانسان في تراث ابن كمونة هنا الصبغة التعليمية ، والروح المفعمة بالرغبة في التفهيم والتبسيط لاعداد القضايا وادق المشكلات .

ان هذا المؤلف والمؤلف اللذين نقدمهما اليوم في هذه الدراسة والتحقيق يثبتان جدارتهما بالمخانة التي يحتلانها في ميدان فلسفتنا الاسلامية .

ولا يفوتنا في ختام هذا البحث ألا أن ننبه الى بعض ما ورد في غرضونه من نقاط الالتقاء بين كل من الفلسفة وعلم الكلام من جانب ، والتصرف من جانب آخر ، مما يجعل أمل المخلصين من الباحثين في

الفكر الاسلامي بأن يصلوا الى إطار موحد وصورة تنسيقية مركبة
ينتفع بها المسلم المثقف المعاصر ليتمكن أن يصل حاضره بماضيه ،
وأن يستشعر أن المشكلات التي عالجها الفكر الاسلامي بمبادئه المختلفة
ليست مشكلات غريبة عنه ، أو مقطوعة الصلة به . فأن معظمها مشكلات
أنسانية في أطلاقها العام ، وقد تصور حلول هذه المشكلات حلولا
لمواقف ومشكلات متشابهة .

وأنني لاضرع الى الله أن يوفق هؤلاء الباحثين فيما يصبون اليه ،
وأن يهييء للامة الاسلامية من أمرها رشدا ، أنه سميع مجيب .

مصادر البحث

١ - مراجع عربية :

- ١ - د . ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق ط ٢ - ١٩٦٨ . دار المعارف بمصر .
- ٢ - ابن تيمية : تفسير سورة الاخلاص . ط ١ بمصر .
- ٣ - ابن تيمية : موافقة صريح المقول لصحيح المنقول . ط ١ بمصر .
- ٤ - ابن خلدون : مقدمة - مصر .
- ٥ - ابن سينا : الاشارات والتنبهات . (ثلاثة مجلدات) دار المعارف، بمصر . ١٩٥٨ .
- ٦ - ابن سينا : تسع رسائل في الحكمة والطبيعات . طبع بمصر .
- ٧ - ابن سينا : رسالة في معرفة النفس الناطقة تحقيق د . الاهواني - مصر - ١٥٢ .
- ٨ - ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية . ط ١ - مصر .
- ٩ - ابن سينا : النجاة - مصر ١٣٣١ هـ .
- ١٠ - ابن سينا : الهداية - تحقيق د . محمد اسماعيل عبده طبع بمصر ١٩٧٦ .
- ١١ - ابن عربي : الفتوحات الملكية - طبع بولاق - مصر .
- ١٢ - ابن عطاء الله السكندري : الله - ط الحلبي - بمصر .
- ١٣ - ابن الفوطي : تلخيص مجمع الاداب في معجم الالقاب . تحقيق د . مصطفى جواد - دمشق ١٩٦٢ .
- ١٤ - ابن كمونة : تنقيح الابحاث للملأ الثلاث - تحقيق موسى برلمان - نشر جامعة كاليفورنيا - عام ١٩٦٧ .

- ١٥ - أحمد عطية الله : دائرة المعارف الحديثة - المجلد الاول مكتبة الانجلو المصرية - ط٢ - ١٩٧٥ .
- ١٦ - أخوان الصفاء : الرسائل - طبع مصر ١٩٢٨ .
- ١٧ - أخوان الصفاء : الطبيعة - ترجمة د . عبدالرحمن بدوي مكتبة النهضة المصرية .
- ١٨ - الاشـــــمري : مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين . تحقيق محمد محيي الدين - مكتبة النهضة المصرية - ط٢ - ١٩٦٩ .
- ١٩ - أفرم البستاني : دائرة المعارف - بيروت .
- ٢٠ - أفلوطينــــــــن : التساعية الرابعة . ترجمة د . فؤاد زكريا - مصر ١٩٧٠ م .
- ٢١ - أوليــــــــري : علوم اليونان وسبل انتقالها الى العرب . مصر .
- ٢٢ - الايجــــــــي : جواهر الكلام . تحقيق د . عفيفي - مصر .
- ٢٣ - برقلــــــــس : الايضاح في الخير المحض . ط١ - مكتبة النهضة المصرية .
- ٢٤ - البغــــــــداددي : هدية العارفين - بيروت .
- ٢٥ - بيــــــــرت : كيف يعمل عقل الراشد - ترجمة د . رياض عســـــكر - مصر .
- ٢٦ - التوحــــــــيدي : المقابسات - مصر .
- ٢٧ - الجرجاني (علي بن محمد ٧٤٠ - ٨١٦ هـ) : التعريفات الحلبي بمصر ١٩٣٨ .
- ٢٨ - د . جميل صليبا : المعجم الفلسفي - دار الكتاب اللبناني - بيروت ط١ - ١٩٧١ .

- ٢٩ - جولد تسيهر : مذاهب التفسير الاسلامي - مصر .
- ٣٠ - حاجي خليفة : كشف الظنون - استانبول .
- ٣١ - الدروز (من كتب الدروز) : النقط والدواير - تحقيق فريدريخ - ١٩٠٢ كرخهاين .
- ٣٢ - رسل : تاريخ الفلسفة الغربية . ترجمة د . زكي نجيب محمود - مصر .
- ٣٣ - رسل : الفلسفة بنظرة علمية . ترجمة د . زكي نجيب محمود . ١٩٦٠ - الانجلو المصرية .
- ٣٤ - الزركلي : الاعلام - بيروت .
- ٣٥ - د . زكي نجيب محمود : المنطق الوضعي - ط ٥ - ١٩٧٣ مكتبة الانجلو المصرية .
- ٣٦ - سليمان الاذني : الباكزة السليمانية - ط ١ - مصر .
- ٣٧ - السمنجاري : ارشاد القاصد الى اسنى المقاصد بيروت - ١٣٢٢ هـ .
- ٣٨ - السهروردي : مياكل النور - تحقيق د . محمد أبو ريان مصر .
- ٣٩ - السيد أمير علي : روح الاسلام - مصر .
- ٤٠ - شمسيدر : نظرية الانسان الكامل عند المسلمين ترجمة د . بدوي - النهضة المصرية ١٩٥٠ م .
- ٤١ - الششيرازي : الاسفار الاربعة - طبع حجر .
- ٤٢ - طاش كبري زادة : مفتاح السعادة - ط ١ - مصر .
- ٤٣ - الغزالي : احياء علوم الدين - الحلبي بمصر ١٩٢٩ م .
- ٤٤ - الغزالي : نهضة الفلاسفة - تحقيق د . سليمان دنيا . ط ٣ - ١٩٥٢ دار المعارف بمصر .
- ٤٥ - الغزالي : كيمياء السعادة - مكتبة الجندي بمصر .

- ٤٦ - القشيري : شرح أسماء الله الحسنى - مصر ١٩٧٠ .
- ٤٧ - قيس بن منصور : رسالة الاسابيع - تحقيق عارف تامر - بيروت .
- ٤٨ - كحالة : معجم المؤلفين - مصر .
- ٤٩ - الكرمانلي : راحة العقل - تحقيق د . محمد مصطفى حلمي ط ١ - دار الفكر العربي .
- ٥٠ - الكندي : الابانة عن سجود الجرم الاقصى (رسائل الكندي الفلسفية) تحقيق د . أبو ريدة ... دار الفكر العربي - ١٩٥٠ م .
- ٥١ - (مجموعة - مؤلفين) : الموسوعة الفلسفية المختصرة مكتبة الانجلو المصرية .
- ٥٢ - د . محمد علي أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي - الانجلو المصرية ط ١ - ١٩٥٩ م .
- ٥٣ - د . محمد كامل حسين : نظرية المثل والمثول - القاهرة ١٩٤٨ .
- ٥٤ - د . محمد كمال جعفر : التصوف طريقا وتجربة ومذهبا - مصر ١٩٧٠ .
- ٥٥ - د . محمد كمال جعفر : دراسات فلسفية وأخلاقية - طبع مكتبة دار العلوم ١٩٧٧ .
- ٥٦ - د . محمد كمال جعفر : في الدين المقارن - مصر ١٩٦٨ .
- ٥٧ - د . محمد كمال جعفر : في الفلسفة الاسلامية - طبع مكتبة دار العلوم - ١٩٧٦ .
- ٥٨ - د . محمد كمال جعفر : من التراث الصوفي - الجزء الاول - دار المعارف بمصر ١٩٧٤ .
- ٥٩ - د . محمود قاسم : الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي نشر معهد الدراسات العربية بمصر .

٦٠ - د. محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الإسلامية ١٩٦٦ -

الانجلو المصرية .

٦١ - د. محمود قاسم : في النفس والعقل لفلسفة الاسلام والاغريق

- ط٤ - ١٩٦٩ - مكتبة الانجلو المصرية .

٦٢ - د. محمود قاسم المنطق الحديث ومناهج البحث ط٦ - ١٩٧٠

دار المعارف بنصر .

٦٣ - د. نجيب بلدي : تهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها

دار المعارف بنصر ١٩٦٢ .

مراجع أجنبية :

1. Adler :
An Introduction to Psychology
London, 1965.
2. Brockelmann:
S.I.: 768.
3. Conford:
From Religion to philosophy.
New York.
4. Donaldson:
Studies in Muslim Eathics
London 1953.
5. Dussaus
Nosairis
paris, 1900
6. Erish Fromm:
The Art Loving.
London 1962
7. Hitti:
The origins of Druze People and their Religion.
Columbia, 1928.
8. M. Mahdi:
Ibn Khaldun.s Philosophy of history.
GeKorge Allene.
9. Watt:
Islam and the Integration of Scoiety:
London, 1961.
10. Widgery:
What is Religior, London.

فهرس الدراسة

الموضوع	الصفحة
الاهداء	
شكر وتقدير	
مقدمة الدارس	
مدخل تاريخي	
تاريخ ابن كمونة	
ابن كمونة مؤلفا	
نسبة الكتاب لابن كمونة	
- نسخ المخطوط	
- منهج التحقيق	
- الهدف من تأليف الكتاب	

قضايا الكتاب

المنطق السسة النظر

ماهية المنطق ومنفعته
اكتساب التصورات
اقسام القضايا
لوازم القضية عند انفرادها
القياس البسيط
توابع الاقيسة ولواحقها
المسئاع الخمس

القسم الاول - ما وراء الطبيعة

المبحث الاول - الالهية

- ١ - أثبات واجب الوجود
- ٢ - وحدة واجب الوجود
- ٣ - تنزيه واجب الوجود
- ٤ - جملة صفات واجب الوجود
- ٥ - استحالة كثرة الواجب بسبب الصفات
- ٦ - أفعال الواجب
- ٧ - عناية الواجب بالكون
(العقول واثارها في العالمين)
(البنسسماني والروحاني)
- ١ - العقول مصدر وجود النفوس كلها
- ٢ - أخراج العقل للنفوس من القوة الى الفعل
- ٣ - أسناد ما لا يتناهى من الحركات والحوادث الى العقل

- ٤ - العقل مصدر للأجسام
- ٥ - غاية الحركات السماوية
- ٦ - وجوب حياة العقل وأدراكه لذاته ولغيره
- ٧ - كثرة العقول
- ٨ - أثبات النفوس السماوية

القسم الثاني - الطبيعة

أهم المفاهيم الفلسفية

- ١ - الوجود والمعدم
- ٢ - الماهية
- ٣ - الوحدة والكثرة

- ٤ - الوجوب والامكان والامتناع
- ٥ - القسمة والحدوث
- ٦ - العلة والمعلول
- ٧ - الجوهر والمرضى
- ٨ - اقسام الاعراض الوجودية والاعتبارية :
- اولا : المقادير والاعداد
- ثانيا : الزمان
- ثالثا : الكيفيات التي هي كمال جوهر :
- ١ - الكيفيات المحسوسة
- ب - الكيفيات غير المحسوسة
- رابعا : الاضافة
- خامسا : الحركة
- ٩ - الاجسام الطبيعية
- اولا : مقومات الجسم الطبيعي
- ثانيا : احوال العناصر باعتبار الانفراد
- ثالثا : حال العناصر عند امتزاجها وتركيبها
- رابعا : الكائنات الحادثة من العناصر بغير تركيب
- خامسا : ما يتكون بتركيب من العناصر
- سادسا : اثبات المحدد للجهات
- سابعا : الافلاك والكواكب
- الشمس - الثالث - الانسان
- تمهيد في معنى الانسان
- اولا : النفس الانسانية
- ١ - اثبات وجودها
- ب - النفس المشتركة (القوى النباتية)
- ج - قوى النفس الانسانية

ثانيا : الانسان والاطلاع على الغيب

ثالثا : المعجزة والنبوة

رابعا : أبدية النفس بعد البشردن

فهرسس الكتاب

الفهرست

المقدمة

الباب الاول :

اللة النظر المسماة بالمنطق

الفصل الاول : ماهية المنطق ومنفعته

الفصل الثاني : اكتساب التصورات

الفصل الثالث : القضايا وأقسامها

الفصل الرابع : لوازم القضية عند أفرادها

الفصل الخامس : القياس البسيط

الفصل السادس : توابع الاقيسة ولواحقها

الفصل السابع : الصنائع الخمس ، البرهان ،

واجدل ، والخطابة والشعر ، والمغالطة

الباب الثاني :

الامور العامة للمفهومات كلها

الفصل الاول : الوجود والعدم وأحكامها وأقسامها

الفصل الثاني : الماهية وتشخيصها وما تنقسم اليه

الفصل الثالث : الوحدة والكثرة ولواحقهما

الفصل الرابع : الوجوب والامكان والامتناع وما

يتعلق بها

الفصل الخامس : القسدم والحدوث

البسبب الثالث :

أقسام الاعراض الوجودية والاعتبارية

الفصل الاول : المقادير والاعداد التي يعمها

كونها كمية نارة

الفصل السابع : الجوهر والعرض

الفصل السادس : العلة والمعلول

الفصل الثاني : الكمية غير البقارة وهي الزمان

الفصل الرابع : الكيفيات المنحوسة

الفصل الخامس : فيما ليس من شأنه أن يحس

بالحس الظاهر من أنواع الكيف

الفصل السادس : الاضافة

الفصل السابع : الحركة

الباب الرابع :

الاجسام الطبيعية ومقوماتها واحكامها

الفصل الاول : مقومات الجسم الطبيعي واحكامه

العامّة

الفصل الثاني : العناصر واحوالها باعتبار الافراد

الفصل الثالث : حال هذه العناصر عند امتزاجها

بتركيبها

الفصل الرابع : انكائنات التي حدوثها من العناصر

بغير تركيب

الخصن الخامس : ما يتكون عن العناصر بتركيب منها

الفصل السادس : اثبات المحدد للجهات ولوازمه

الفصل السابع : سائر الافلاك والكواكب

الباب الخامس :

في النفوس وصفاتها واثارها

الفصل الاول : اثبات وجود النفس

الفصل الثاني : ما يظهر عن النفس من القوى النباتية

الفصل الثالث : قوى الحس والحركة الارادية

الفصل الرابع : القوى التي لا نعلمها حاصلة لغير

الانسان

الفصل الخامس : المنامات والوحي والالهام والمعجزات

والكرامات والاثار : لفريية الصادرة

عن النفس ودرجات العارفين

ومقاماتهم وكيفية ارتياضهم

الفصل السادس : بديية النفس وأحوالها بعد خراب

البدن

الفصل السابع : اثبات النفوس السماوية

الباب السادس :

المقول واثارها في العالم الجسماني والروحاني

الفصل الاول : العقل هو مصدر وجود النفوس كلها

الفصل الثاني : لولا العقل لما خرجت النفوس فسي

تعقلاتها من القول الى الفعل

الفصل الثالث : بيان اسناد مالا يتناهى من الحركات

والحوادث الى العقل

الفصل الرابع : كيفية كون العقل مصدرا للجسام

الفصل الخامس : التشبيه بالعقل هو غاية الحركات

السماوية

الفصل السادس : بيان أن العقل يجب أن يكون حيا
مدركا لذاته وفاعلا

الفصل السابع : بيان كثرة المقول
الباب السابع :

واجب الوجود ووحديته ونعوت
جلاله وكيفية فعله وعنايته

الفصل الاول : اثبات واجب الوجود لذاته

الفصل الثاني : واجب الوجود واحد

الفصل الثالث : تنزيه واجب الوجود

الفصل الرابع : ما ينعت به واجب الوجود من نعوت
الجلال والاكرام

الفصل الخامس : صفات الواجب لذاته لا توجب كثرة

الفصل السادس : كيفية فعل واجب الوجود وترتيب
الممكنات عنه

الفصل السابع : عنايته واجب الوجود بمخلوقاته
ورحمته لهم وحكته في إيجادهم

نتائج البحث

مصادر البحث